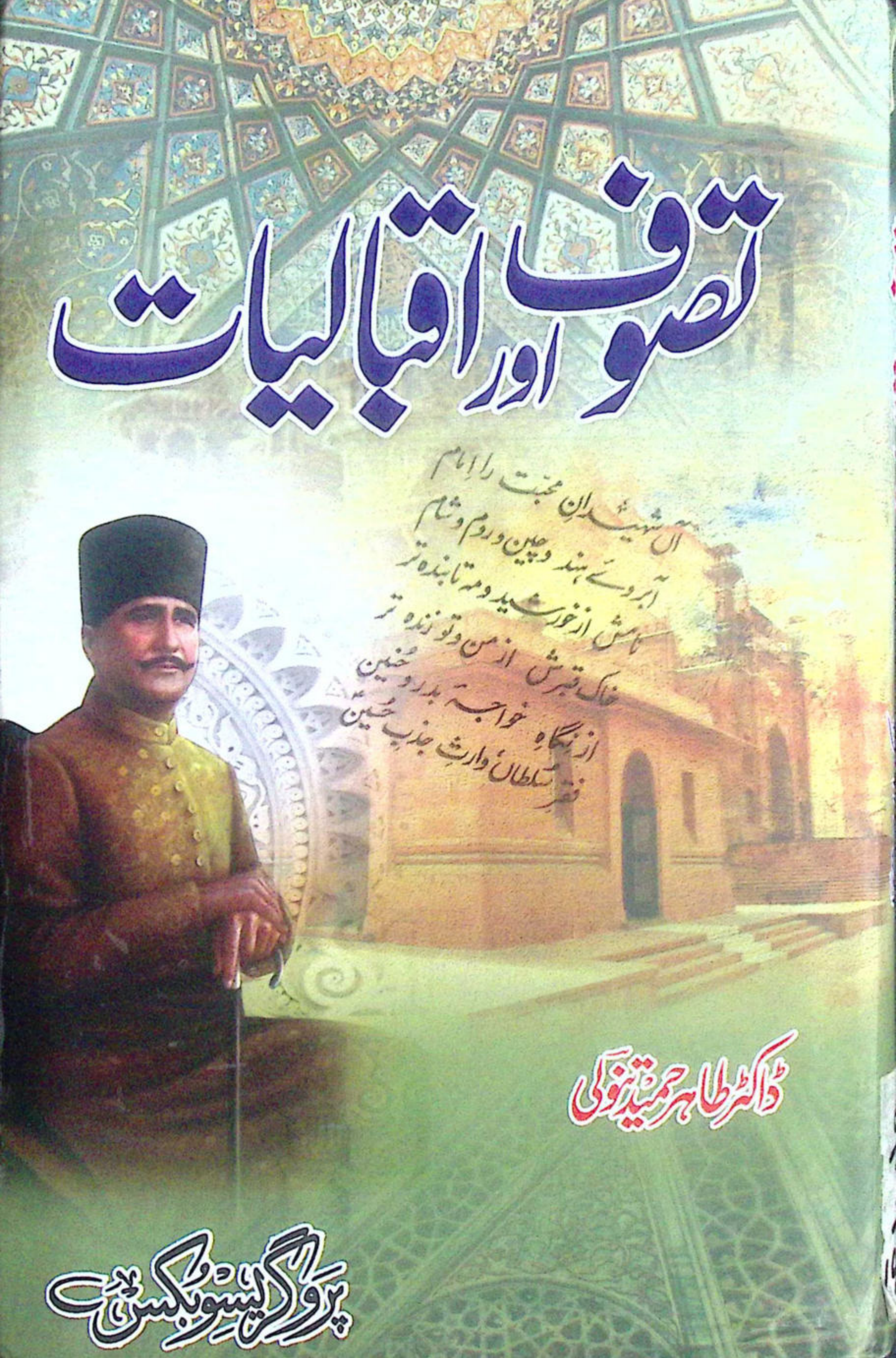
تصوف اور اقبالیات



ڈاکٹر طاہر حمید تنولی

پروگریسو بکس

تصوف اور اقبالیات

مصنف

ڈاکٹر طاہر حمید تنولی

پروگریسو بکس لاہور
یوسف مارکیٹ ○ غزنی سٹریٹ
اُردو بازار ○ لاہور
فون 042-37124354 فیکس 042-37352795

جملہ حقوق الطبع محفوظ للناشر
جملہ حقوق ناشر محفوظ ہیں۔

تصوف اور اقبالیات

مصنف
ڈاکٹر طاہر حمید تنولی

بار اول .... نومبر 2017
پرنٹرز .... آصف صدیق، پرنٹرز
سرورق .... النافع گرافکس
تعداد .... -/600
ناشر .... چوہدری غلام رسول ۔ میاں جواد رسول
میاں شہزاد رسول
قیمت ....=/600 روپے

ملنے کے پتے

ملت پبلی کیشنز
فیصل مسجد اسلام آباد Ph: 051-2254111
E-mail: millat_publication@yahoo.com

اسلام بک ڈپو
۱۲۔ گنج بخش روڈ لاہور فون 042-37112941 0323-6834776

ملت پبلی کیشنز دوکان نمبر 5- مکہ سنٹر نیو اردو بازار لاہور 0321-4146464
Ph: 042-37239201 Fax: 042-37239200

پروگریسو بکس
یوسف مارکیٹ ٥ غزنی سٹریٹ
اُردو بازار ٥ لاہور
فون 042-37124354 فیکس 042-37352795

انتساب

سید ہجویرؒ مخدوم امم
مرقد او پیر سنجرؒ را حرم
پاسبان عزت ام الکتاب
از نگاہش خانہ باطل خراب
عاشق و ہم قاصد طیار عشق
از جبینش آشکار اسرار عشق

maablib.org

فہرست

عنوانات	صفحہ
پہلا باب: کشف المحجوب کی تفہیم میں قرات متن کی اہمیت	۷
دوسرا باب: حضرت خواجہ محمد عبدالرحمٰن چھوہرویؒ کی تعلیمات اور طریق تصوف کا عملی اطلاق	۲۳
تیسرا باب: مولانا روم کا تصور زمان	۴۷
چوتھا باب: اقبال اور تصوف۔ تطبیق کا مسئلہ	۶۷
پانچواں باب: علامہ اقبال کا تصور زماں۔ تحقیق کے نئے زاویے	۸۱
چھٹا باب: شعر اقبال میں دورِ نو کا تصور	۱۰۵
ساتواں باب: تہذیب اسلامی کا غیر کلاسیکی مزاج اور 'جواب شکوہ'	۱۱۷
آٹھواں باب: علامہ اقبال کے خطبات کا دیباچہ۔ایک مطالعہ	۱۳۷
نواں باب: مکتوباتِ اقبال میں فکرِ اقبال کی توضیح کے آثار	۲۲۵
دسواں باب: فکرِ اقبال کی ناگزیریت	۲۵۳
گیارھواں باب: تعمیر خودی اور مذہبی زندگی کے مراحل	۲۵۷
بارھواں باب: ہمارا موجودہ بحران اور اس کا حل	۲۶۷
تیرھواں باب: دور حاضر میں جدید اسلامی ریاست کی تشکیل۔ فکر اقبال کی روشنی میں	۲۸۱
چودھواں باب: اسرار خودی کی تصنیف۔محرک اور مقصد	۲۹۹

عنوانات	صفحہ
پندرھواں باب: زندگی مضمر ہے تیری شوخی تحریر میں	۳۳۷
سولھواں باب: فیض کے 'رنگ وصوت' سے آگے!	۳۶۵
سترھواں باب: 'زردرُو' سے 'مہ کامل' تک-اردو کلام اقبال میں چاند کا تذکرہ	۳۷۳
اٹھارواں باب: خطاب بہ جاوید- نسل نو کے نام علامہ محمد اقبال کا پیغام	۳۸۱

maablib.org

کشف المحجوب کی تفہیم میں قرات متن کی اہمیت

کشف المحجوب کو تصوف کی امہات الکتب میں شمار کیا جاتا ہے۔ حضرت داتا گنج بخش نے اپنے مشاہدات، مکاشفات، علوم و معارف اور وسعت مشاہدہ سے اس کتاب کو سالکانِ راہ طریقت کے لیے ایسا روشن چراغ بنا دیا ہے کہ ہر دور میں اہل دل اس کتاب سے رہنمائی اور روحانی زندگی حاصل کرتے رہے ہیں۔ حضرت محبوب الٰہی خواجہ نظام الدین اولیاء نے فوائد الفواد میں فرمایا ہے کہ جس کا کوئی مرشد نہ ہو اس کتاب سے مطالعہ کی برکت سے اسے مرشد مل جائے گا۔ کشف المحجوب ان چند کتب میں شامل ہے جن کا مطالعہ قاری کو صاحب کتاب کی مجلس میں لے جاتا ہے۔ جو شرح صدر، انکشاف حقائق اور ایقان و عرفان کی روشنی کشف المحجوب کے مطالعے سے میسر آتی ہے اس کی نظیر دیگر کتب کے مطالعے میں نہیں ملتی۔ مسلم صوفیہ اور اہل فکر کے زاویہ نگاہ کی تشکیل میں کشف المحجوب کا حصہ کلیدی رہا ہے۔ مثلاً سید علی ہجویری اپنے شیخ طریقت ابوالفضل محمد بن حسین ختلیؒ کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ''وفات کے روز آپ بیت الجن کے مقام پر تھے۔ یہ دریائے بانیان اور دمشق کے درمیان ایک وادی کے کنارے ایک گاؤں ہے۔ آپ کا سر میری آغوش میں تھا۔ میں اپنے دل میں بتقاضائے بشریت اپنے ایک دوست کی طرف سے سخت کبیدہ خاطر تھا۔ آپ نے فرمایا: بیٹا! میں تجھے ایک اعتقادی مسئلہ بتاتا ہوں جس پر کاربند ہو کر تو ہر رنج و تکلیف سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ یاد رکھو ہر حال میں اور ہر مقام پر نیک و بد رب العزت کی طرف سے ہے اور اس کے کسی کام سے از راہ مخاصمت کبیدہ خاطر نہ ہو۔ اس کے علاوہ کوئی اور وصیت نہ فرمائی اور جان بحق ہو گئے۔''(۱) علامہ اقبال نے سید ہجویر کے مرشد گرامی کے اس فرمان کو 'زبور عجم' میں یوں بیان کیا:

پیر ما گفت جہاں بہر روشے محکم نیست

از خوش و ناخوش او قطع نظر باید کرد[۲]

یعنی یہاں علامہ نے حضرت سید علی ہجویری یا ان کے شیخ طریقت کو اپنا پیر کہہ کر بات کی۔ کشف المحجوب کے دیگر زبانوں کی طرح اردو میں بھی کئی تراجم کیے گئے۔ تاہم کتاب کے مفاہیم و معانی کے ابلاغ کو ان تراجم نے کتنا یقینی بنایا یہ امر قابل تحقیق ہے۔ بلکہ بعض تراجم تو کسی عبارت کا ایسا مفہوم بیان کرتے ہیں جو عبارت میں موجود ہی نہیں۔ گویا تراجم سے مقصود تو کتاب کے معارف تک رسائی تھا مگر ان خامیوں کے باعث یہ تراجم قاری کو کشف المحجوب کے قریب کرنے کی بجائے کشف المحجوب سے دور کرنے کا باعث بنتے ہیں۔ بطور نمونہ یہاں چند بیانات کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

ا۔ از آن که هر چیزی که ترك آن به تکلف و کسب بنده باشد ترك آن اولی تر باشد از فعل آن، اندر صحت این اصل که جمله اکتساب محل آفات اند، و قیمت آن معنی را باشد که بی تکلف از غیب اندر آید؛ و اندر هر محل که اختیار شود و بنده بدان متصل شود لطیفهٔ حقیقت از آن زایل شود۔ پس ترك و اخذ هیچ چیز بر بنده درست نیاید؛ از آنچه عطا و زوال از خداوند است۔ تعالی و تقدس۔ و به تقدیر وی۔ چون عطا آمد از حق اخذ آمد و چون زوال آید ترك آمد۔ و چون چنین آمد، قیمت مر آن را باشد که قیام اخذ و ترك بدان است نه آن که بنده به اجتهاد جالب و دافع آن باشد۔ پس هزار سال اگر مرید به قبول حق گوید چنان نباشد که یك لمحه حق به قبول وی گوید؛ که اقبال لایزال اندر قبول ازل بسته است و سرور سرمد اندر سعادت سابق، و بنده را به خلاص خود جز به خلوص عنایت حق راه نیست؛ و بس عزیز بنده ای باشد که اسباب را مسبب از حال وی دفع کند۔ والله اعلم۔[۳]

ترجمہ اول:

اس لیے کہ جو چیز بندہ اپنے ارادہ سے ترک کرے وہ ترک کرنا بہتر نہیں۔ اس لیے کہ یہ

صحیح اصول ہے کہ ہر کسب محل آفت ہے۔ اور یہ بہتر نہیں۔ بلکہ بہتر یہ ہے کہ بلا قصد وارادہ غیب سے وہ چیز ترک ہو۔ اور ہر موقعہ پر اختیار بندہ اس سے متصل نہ رہے۔ اس لیے کہ لطیفہ حقیقت اس ارادہ کے ساتھ زائل ہو جاتا ہے۔

تو کسی شے کا ترک واخذ بندہ کی طرف سے بالکل درست نہیں۔ اس لیے کہ عطا وزوال اور حقیقت منجانب اللہ ہے تو پھر جو عطا آئے تو حق کی طرف سے اسے لے اور جب زوال آئے تو ترک کردے۔

جب اس حال میں صوفی ہو جاتا ہے۔ تو وجود اخذ وترک منجانب اللہ ہو جاتا ہے۔ نہ یہ کہ بندہ کی طرف سے ہو کہ بندہ اپنی کوشش سے اس کا لینے والا بنے یا دفع کرنے والا۔

تو اگر ہزار سال مرید قبول حق میں کوشاں رہے تو اتنا نہیں ہو سکتا کہ ایک لحہ بھی اس کا قبولیت حق کے ساتھ مانا جائے۔ اس لیے اقبال لایزال قبولیت ازلی کے ساتھ وابستہ ہے اور سرور سرمدی سعادت سابقہ ازلیہ سے پیوستہ۔ اور بندہ کو اخلاص وخلوص کے سوا چارہ نہیں تو وہ بندہ محبوب بارگاہ ہے جو تمام اسباب مسبب کی مشیت پر چھوڑ دے۔ (۴)

ترجمہ دوم:

جب کوئی انسان کسی چیز کو تکلف وکوشش سے ترک کرتا ہے تو ترک کا مقام اس چیز کو حاصل کرنے سے بلند تر نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کوشش سے حاصل کی ہوئی جملہ چیزیں باعث آفت ہوتی ہیں۔ قدر و قیمت اسی چیز کی ہے جو از خود پردۂ غیب سے نمودار ہو اور جس جگہ بھی ہو انسانی اختیار اس سے متصل ہو اور تائید غیب کار فرما نظر نہ آئے۔ ترک واخذ میں سے کوئی چیز بھی بندے کو راس نہیں کیونکہ دونوں چیزیں خدائے عزوجل کی طرف سے ہیں جب قدرت مائل بہ عطا ہوتی ہے تو اخذ رونما ہوتا ہے اور جب منشائے قدرت زوال پذیر ہو تو ترک ظہور پذیر ہوتا ہے۔ یہ صورت ہے دراصل انسان کو صرف اخذ وترک کا علم ہو جاتا ہے۔ اس کی کوشش اور ہمت کو جذب ودفاع پر کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ رضائے خداوندی کی جستجو میں مرید کی ہزار سالہ کوشش کی کوئی وقعت نہیں۔ رضائے خداوندی کا ایک لحہ ہزار سالہ کوشش سے بہتر ہے۔ لازوال اقبال قبول ازلی سے پیوستہ ہے اور سرور جاوید کو خوش بختی سابقہ سے نسبت ہے۔ آدمی کے لیے راہ

نجات ذات حق کی رحمت بے قیاس کے سوا نہیں۔ صاحب توقیر ہے وہ انسان جس کے لیے مسببِ حقیقی اسباب برملا کو ختم کردے۔ (۵)

۲۔ از وی می آید که گفت: راه دو است: یکی راه ضلالت، و یکی راه هدایت۔ یکی راه بنده است به خداوند۔ تعالیٰ و یکی راه خداوند است به بنده۔ آنچه راه ضلالت است آن راه بنده است به خداوند، و آنچه راه هدایت است راه خداوند است به بنده۔ پس هر که گوید: ((بدو رسیدم)) نرسید، و هر که گوید: ((رسانیدند)) رسید؛ از آن که رسانیدن اندر نا رسیدن بسته است و نا رسیدن اندر رسیدن۔ والله اعلم۔ (۶)

ترجمہ اول:

آپ سے مروی ہے کہ فرمایا: راستے دو ہیں: ایک راہ ضلالت ہے دوسرا راہ ہدایت۔ وہ جو راہ ضلالت ہے وہ بندہ کا راستہ ہے خدا کی طرف۔ اور وہ جو راہ ہدایت ہے وہ خدا کا راستہ ہے بندہ کی طرف۔ تو جو بندہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ تک پہنچا وہ ہرگز نہیں پہنچا۔ اور جو کہے مجھے اللہ تعالیٰ تک پہنچا دیا وہ یقیناً پہنچ گیا۔

اس لیے کہ کامیابی پہنچنے اور نہ پہنچنے اور کامیاب ہونے نہ ہونے میں نہیں ہے بلکہ پہنچانے اور نہ پہنچانے اور آزاد کرنے نہ کرنے میں مضمر ہے۔ واللہ اعلم۔ (۷)

ترجمہ دوم:

آپ نے فرمایا "دو راستے ہیں: ایک غلط اور ایک صحیح۔ غلط راستہ بندے کا خدا کی جانب ہے اور صحیح راستہ خدا کا بندہ کی طرف ہے۔" جو یہ دعویٰ کرے کہ خدا کو پالیا ہے اس نے نہیں پایا ہاں جو یہ کہے کہ مجھے خدا تک پہنچا دیا گیا اس نے واقعی خدا کو پالیا۔ سوال خدا کو پانے یا نہ پانے یا نجات حاصل کرنے یا نہ کرنے کا نہیں بلکہ خدا تک پہنچائے جانے یا نہ جانے کا اور نجات دیئے جانے یا نہ دیئے جانے کا ہے۔ واللہ اعلم۔ (۸)

۳۔ و بجز امام محقق را از وی فایده ای نبودی اندر دقت عبارتش اندر علم اصول۔ و پیوسته طبعش از دنیا و عقبی نفور بودی و پیوسته می خروشیدی

که: ((اَشْتَهِيْ عَدَمًا لَا عَوْدَ فيه)) و به پارسی گفتی: ((هر آدمی را بایستی محال باشد و مرا نیز بایستی محال است، که یقین دانم که آن نباشد؛ وآن، آن است که می بایدم که خداوند ـتعالیـ مرا به عدمی برد که هرگز آن عدم را وجود نباشد؛ از آنچه هر چه هست از مقامات و کرامات جمله محل حجاب و بلا اند و آدمی عاشق حجاب خود شده۔ نیستی اندر دیدار بهتر از آرام با حجاب۔ وچون حق۔ جل جلاله۔ هستی است که عدم بروی روا نیست، چه زیان اندر ملك وی اگر نیستی گرداندم که هرگز مر آن نیستی را هستی نباشد؟))

و این اصلی قوی است اندر صحت فنا۔ واللّٰہ اعلم۔(۹)

ترجمہ اول:

ان کے علم وعبادات دقیقہ کا بجز ان کے کسی کے لیے فائدہ نہیں تھا۔ان کے وقت حال کے مطابق ان کی عبارت علم اصول سے پیوستہ ہوتی تھی اور ان کا دل دنیا و عقبیٰ دونوں سے متنفر تھا۔

ہمیشہ جوش وخروش میں فرمایا کرتے تھے:

اَشْتَهِيْ عَدَمًا لَا وُجُوْدَ لَهٗ۔

''میں نے ایسے عدم کی خواہش کی کہ جس کا وجود ہی نہیں۔''

کبھی فارسی میں فرماتے:

مرآدمی را بایست محال باشد ومرا نیز بایست محالست کہ بہ یقین دانم آن نباشد کہ وآں آنست کہ می بایدم کہ خداوند تعالیٰ مرا بعدم برد کہ ہرگز آں عدم را وجود نباشد۔

''ہر آدمی کے لیے ایک جگہ ہے اور میرے لیے بھی یقیناً ایک محل ہے اور یقیناً جانتا ہوں کہ عدم محض ہے اور وہ عدم وہ ہے کہ ضرور مجھے وہاں لے جایا جائے گا۔اور میرا رب مجھے عدم میں پہنچائے گا۔اور وہ وہ جگہ ہے جس کا وجود نہیں۔''

اس لیے کہ مقامات وکرامات تمام کے تمام محل حجاب و بلا ہیں اور انسان اپنے حجاب کا عاشق ہے اور نیستی وعدم جو دیدار یار میں ہو وہ بہترین نعمت ہے اور اس بہشت سے افضل ہے

جس میں حجاب محبوب ہو۔اور جب حق جل علاشانہ وہ ہستی ہے کہ اس پر عدم محال ہے، پھر اس کی ملکیت میں میرے نیست ہو جانے سے کیا زیان ہو سکتا ہے۔ اور یقیناً میرے عدم کو وجود نہیں ہے۔ یہ ان کی اصل طریقت میں دلیل قوی ہے۔ جو مرتبہ فنا میں منکشف ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔ (۱۰)

ترجمہ دوم:

علم اصول پر دقیق عبارات کے سبب بجز اہل تحقیق کے کوئی بھی آپ کو سمجھ نہیں سکتا تھا۔ آپ کی طبیعت ہمیشہ دنیا و عقبیٰ سے بے نیاز رہتی تھی اور وہ اکثر پکار اٹھا کرتے تھے: ''مجھے ایسی نیستی کی ضرورت ہے جس کا وجود نہیں۔'' فارسی میں فرماتے تھے: ہر آدمی کو کسی محال چیز کی خواہش ہوتی ہے۔ مجھے بھی ہے اور مجھے پورا یقین ہے کہ وہ کبھی پوری نہیں ہوگی یعنی خدا مجھے ایسا عدم نصیب کرے۔ جس کا وجود نہ ہو''۔ مقصد یہ کہ جملہ مقامات و کرامات محض حجاب کی حیثیت رکھتے ہیں جو انسان اور باری تعالیٰ کے درمیان حائل ہے۔ انسان کو محجوب رکھنے والی چیزوں سے محبت ہے۔ دیدار میں فنا ہو جانا حجاب میں اٹک رہنے سے بہتر ہے۔ باری تعالیٰ کی ہستی کو عدم نہیں اس کی سلطنت میں کیا فرق پڑتا ہے اگر میں اس طرح نیست و نابود ہو جاؤں کہ میری نیستی کا بھی وجود نہ ہو۔ یہ ''فنا'' کی اصل حقیقت ہے۔ (۱۱)

۴۔ روزی من پیش خدمت شیخ نشسته بودم و احوال و نمودهای خود می شمردم؛ به حکم آن که روزگار خود را بر او سره کنم؛ که ناقد وقت است۔ و وی ـرضی اللّٰه عنه۔ آن به حرمت می شنید، و مرا نخوت.کودکی و آتش جوانی بر گفتار آن حریص می کرد و خاطری صورت می گشت که: ((مگر این پیر را در ابتدا بر این کوی گذری نبوده است که چندین خضوع می کند اندر حق من، و نیاز می نماید؟)) اندر حال، وی این در باطن من بدید، گفت: ((دوست پدر، این خضوع من نه مر ترا و یا حال تراست۔ کَیُ محول احوال در محل محال آید؟ که این خضوع، من محول احوال را می کنم، و این عام باشد مر همه طالبان را نه خاص مر ترا۔)) چون این بشنیدم از دست بیفتادم۔

وی آن اندر من بدید، گفت: ((ای پسر، آدمی را با این طریقت، نسبت بیش از این نیست که چون وی را به طریقت باز بندند پندارِ یافت آ ن بگیردش، و چون از آن معزول کنندش به عبارت پندارش برسد۔ پس نفی و اثبات و فقد و وجود وی هر دو پندار باشد، و آدمی هرگز از بند پندار نرهد۔ وی را باید که درگاه بندگی گیرد و جملهٔ نسبتها از خود دفع کند، بجز نسبت مردمی و فرمانبرداری۔))

واز بعد آن مرا با وی اسرار بسیار بود، و اگر به اظهار آیات وی مشغول شوم از مقصود بازمانم۔ واللّٰه اعلم۔ (۱۲)

ترجمہ اول:

ایک روز میں شیخ گرگان کی خدمت میں حاضر تھا اور اپنے لطائف جو مجھ پر منکشف ہوئے تھے عرض کر رہا تھا تا کہ اپنا حال ان کی ہدایت کے مطابق درست کروں کیونکہ آپ ناقد وقت تھے۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ حضرت علی گرگانی رحمۃ اللہ علیہ میرا تمام حال احترام کے ساتھ سنتے رہے۔

میرا لڑکپن اور بچپن کا نخوت اور جوش جوانی مجھے اپنے حال کی ترجمانی پر حرص بڑھا رہا تھا اور دل میں یہ خیال سکہ زن ہوا کہ جو لطائف مجھ پر منکشف ہوئے ہیں۔ شاید اس قدر لطائف ان پر منکشف نہیں ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ اتنے غور و خوض سے سن رہے ہیں۔ شیخ علی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی فراست ولایت سے میرے ضمیر کی آواز و خیال کو سمجھ لیا اور فرمایا: اے جان پدر! میری یہ فروتنی اور نیازمندی تیرے لیے نہیں ہے بلکہ ہر مبتدی سے جو اپنے حالات لطائف مجھے سناتا ہے، ایسے ہی سنتا ہوں۔ یہ تمہارے لیے ہی خاص نہیں ہے۔ جب میں نے آپ سے یہ الفاظ سنے تو میں خاموش ہو گیا۔ آپ نے جب میری یہ خجالت محسوس فرمائی تو مجھ سے فرمایا: بیٹا! انسان کو طریقت میں اس سے زیادہ نسبت نہیں کہ جب وہ اس طریق کو اختیار کرتا ہے تو پھر اس کوچہ کے سوا کسی اور سمت اسے جانا منظور نہیں ہوتا۔ اور جب وہ اس منصب سے معزول کر دیا جاتا ہے تو اسے اس کوچہ کے مذاکرہ سے فرحت ہوتی ہے۔

تو نفی واثبات اور فقدان و وجود ہر دو ایک خواہش کے ماتحت ہیں اور انسان کبھی اپنی پندار وہم و خواہش سے رستگار نہیں ہو سکتا۔ اسے چاہیے کہ بارگاہ ایزدی میں بندگی اور عبودیت اختیار کرے اور تمام نسبتوں کو اپنے سے دفع کر کے سوا نسبت مردانگی اور خرم و استقلال و فرمانبرداری کے کسی وقت التفات نہ رکھے۔ (۱۳)

ترجمہ دوم:

ایک دن میں آپ کے سامنے اپنے احوال و مشاہدات بیان کر رہا تھا۔ اس خیال سے کہ وہ ناقد وقت ہونے کی حیثیت سے میری کیفیت پر نظر فرمائیں۔ وہ نہایت انہماک سے سن رہے تھے۔ میں نے پندار طفلی اور زور جوانی میں طول بیانی سے کام لیا اور دل میں سوچا کہ غالباً یہ بزرگ ان مقامات سے نہیں گذرے ورنہ اس انہماک اور نیازمندی سے نہ سنتے۔ انہوں نے میری دلی کیفیت کو سمجھ لیا اور فرمایا: جان پدر! میرا خضوع اور انہماک تیرے لیے یا تیرے احوال کے لیے نہیں بلکہ اس ذات کے لیے ہے جو خالق احوال ہے۔ یہ چیزیں ہر طالب کو پیش آتی ہیں۔ تیرے لیے کوئی خصوصیت نہیں۔" یہ سن کر میرے ہوش اڑ گئے۔ انہوں نے میری طرف دیکھا اور کہا "طریقت سے آدمی کو صرف اس قدر نسبت ہے کہ جب وہ اس پر گامزن ہوتا ہے تو سمجھتا ہے اس نے منزل کو پالیا۔ اور جب بھٹک جاتا ہے تو اپنے تصور کو عبادت میں ڈھالنا شروع کر دیتا ہے نفی اور اثبات، عدم اور وجود سب خیالی ہیں اور انسان کبھی خیالات کے دھندلکوں سے نجات نہیں پاتا۔ لازم یہی ہے کہ وہ درگاہ حق پر سرنگوں رہے اور بجز مردانگی و فرمانبرداری کے ہر نسبت یا تعلق سے دست بردار ہو جائے۔ (۱۴)

۵۔ روزی من به نزدیك وی بودم، و یکی از مدعیان نسابور به نزدیك وی بود۔ ۔می گفت اندر میان عبارتش که: ((فانی سود آنگاه باقی شود))۔ خواجه مظفر گفت ۔رحمة اللّٰه علیه۔ که: ((بر فنا حگونه بقا صورت گیرد؟ که فنا عبارت از نیستی بود، و بقا اشارت به هستی، و هر یکی از این نفی کنندهٔ صاحب خود، ۔ یعنی ضد خود۔ بود۔ پس فنا معلوم است، اما حون نیست بود، اگر هست شود آن نه آن عین بود؛ که آن خود حیزی دیگر بود۔ و روا

نباشد که ذوات فانی شود، امّا فنای صفت روا بود و فنای سبب۔ پس چون صفت و سبب فانی شود موصوف و مسبب بماند۔ فنا بر ذات وی روا نباشد۔))(۱۵)

ترجمہ اول:

حضرت خواجہ احمد فرماتے ہیں کہ ایک روز میں ان کی خدمت میں حاضر تھا کہ نیشاپور کا ایک مدعی تصوف ان کی خدمت میں آیا اور کہنے لگا: فانی شود آنگاہ باقی شود یعنی اول فانی ہو تو پھر باقی ہو گا۔ حضرت خواجہ مظفر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: فنا پر بقا کس طرح صورت حاصل کر سکتی ہے اس لیے کہ فنا کے معنی نیست کے ہیں اور بقا کے معنی ہست کے۔ اور ان دونوں صورتوں میں ایک دوسرے کی نفی ہے۔ (اس لیے کے فنا بقا کی ضد ہے اور بقا فنا کی ضد) تو جب فنا ہوئی تو فنا معلوم کی فناء ہو گی۔ مگر یہ فنا فناء عین نہیں بلکہ جسے فنا کہا جاتا ہے، وہ کچھ اور ہی چیز ہے۔ کیونکہ یہ جائز نہیں کہ حقیقتیں فنا ہوں۔ تو درحقیقت فنا نام صفت فنا کا ہے۔ اس لیے کہ سبب کا فنا ہونا جائز ہے۔

تو صفت و سبب کے فنا ہو جانے سے موصوف اور مسبب باقی رہتا ہے۔ اور یاد رکھو کہ ذات پر فنا کبھی درست نہیں۔ (۱۶)

ترجمہ دوم:

ایک روز میں آپ کی خدمت میں حاضر تھا۔ نیشاپور کے ایک مدعی طریقت نے عبارتاً کہا: ''میں فنا ہو کر بقا حاصل کرتا ہوں۔'' خواجہ مظفر نے فرمایا: ''فنا سے بقا کیسے حاصل ہو سکتی ہے؟ فنا تو عدم کا عالم ہے اور بقا ہستی کا۔ دونوں چیزیں متضاد ہیں۔ فنا قرین فہم ہے جب تک عدم و جود پیش نظر ہے۔ اگر عدم و جود مفقود ہو جائے یعنی نیستی جامہ ہستی پہن لے تو فنا کی حقیقت ختم ہو جاتی ہے کسی چیز کی ذات فنا نہیں ہوتی البتہ صفت اور سبب فنا ہو جاتے ہیں۔ صفت کے بعد موصوف اور سبب کے بعد مسبب باقی رہ جاتا ہے۔ موصوف اور مسبب کی ذات فنا پذیر نہیں ہوتی۔ (۱۷)

۶۔ همچنین روح مؤمن از رَوح معرفت و نفس وی از حجاب ضلالت۔ و تا در قیامت مؤمن از دوزخ خلاص نیابد و به بهشت نرسد، حقیقت رؤیت نیابد و

به صفای محبت نرسد، همچنین تا بنده اندر دنیا از نفس نجات نیابد و به تحقیق ارادت نرسد۔ که قاعدهٔ آن روح است۔ به حقیقت قربت و معرفت نرسد۔

پس هر که اندر دنیا وی را بشناسد و از دیگران اعراض کند و بر صراط شریعت قیام کند، به قیامت دوزخ و صراط نبیند۔

و در جمله روح مؤمن داعی بود به بهشت؛ که اندر دنیا نمونهٔ آن وی است، و نفس داعی وی بود به دوزخ، که اندر دنیا نمونهٔ آن وی است۔ آن یکی را مدبر عقل تمام و آن دیگر را قائد هوای ناقص۔ تدبیر آن یکی صواب واز آن آن دیگر خطا۔ پس بر طالبان این درگاه واجب بود که پیوسته طریق مخالفت وی سپرند تا به خلاف وی مر رُوح و عقل را مدد کرده باشند؛ که آن موضع سر خداوند است، جل جلاله۔ (۱۸)

ترجمہ اول:

اسی طرح روح مومن کو معرفت روح سے راحت ہے اور نفس کی وجہ میں حجاب وضلالت حتیٰ کہ مومن دوزخ سے اس وقت تک خلاصی نہ پائے گا اور بہشت نہ پہنچ سکے گا جب تک حقیقت روئیت نہ پائے اور محبت کی صفائی کو حاصل نہ کرلے۔ اسی طرح جب تک بندہ دنیا میں نفس سے نجات نہ پائے تحقیق ارادہ تک نہیں پہنچ سکتا۔ اس لیے اس کی قائد روح ہے اور جب تک تحقیق ارادہ حاصل نہ ہو، قربت ومعرفت ذات کو نہیں پہنچ سکتا۔

تو خلاصہ یہ ہوا کہ جو دنیا میں اس ذات کو پہچان لے گا، غیروں سے اعراض کرے گا اور صراط شریعت پر قائم ہوگا۔ تو قیامت کے دن دوزخ و پل صراط کو دیکھے۔

مختصر یہ کہ روح مومن وہ ہے جس کو بہشت پکارتا اور بلاتا ہے۔ اس لیے کہ دنیا میں وہ نمونہ بہشت تھا۔ اور نفس وہ ہے کہ اس کو بلانے اور پکارنے والا دوزخ ہے۔ اس لیے کہ دنیا میں وہ نمونہ دوزخ تھا۔ تو مومن وہ ہے جو کامل مدبر عقل ہے اور دوسرا وہ ہے جس کی قائد حرص و ہوائے ناقص ہے۔ تو ایک کی تدبیر صواب ہے اور دوسرے کی تدبیر ناقص اور محض خطا ہے۔ تو

طالب درگاہ احدیت پر واجب ہے کہ ہمیشہ مخالفت نفس کرے تا کہ اس کی مخالفت سے روح اور عقل کو مدد ملتی رہے۔ کہ آن موضع سر خداوند است۔ (خط کشیدہ عبارت کا ترجمہ نہیں کیا گیا) واللہ تعالیٰ اعلم۔[۱۹]

ترجمہ دوم:

مومن کی روح حقیقت معرفت سے جلا پاتی ہے۔ نفس گمراہی اور حجاب سے مذموم ہوتا ہے۔ حشر میں جب تک مومن کو دوزخ سے نجات نہ ہوگی وہ بہشت میں داخل نہیں ہوگا، دیدار ربانی کی حقیقت سے آشنا نہیں ہوگا اور صفائے محبت سے بہرہ اندوز نہیں ہوگا۔ اسی طرح جب تک بندہ دنیا میں نفس اور خواہشات نفسانی کے چنگل سے نہیں نکلتا وہ حقیقی ارادت کے قابل نہیں ہوتا اور قربت اور حقیقت معرفت سے سرفراز نہیں ہوتا۔ جو شخص دنیا میں اس کی معرفت حاصل کرے اور راہ شریعت پر گامزن ہو وہ روز قیامت جہنم اور پل صراط سے محفوظ رہے گا۔

الغرض روح اہل ایمان کو بہشت کی دعوت دیتی ہے اور نفس جہنم کی طرف بلاتا ہے۔ کیونکہ روح اور نفس بہشت اور جہنم کا نمونہ ہیں۔ بہشت کے لیے عقل کامل مدبر ہے اور جہنم کے لیے ہوائے و ہوس ناقص رہبر ہے۔ عقل کامل کی تدبیر صواب اور ہوس ناقص کی رہبری خطا ہے۔ طالبان درگاہ حق کے لیے لازم ہے کہ ہمیشہ روش نفس کے خلاف راستہ اختیار کریں تا کہ روح و عقل کو معاونت ملے۔ یہ سر خدائے عز وجل کا مقام ہے۔[۲۰]

۷۔ پس همچندان که تألیف و ترکیب عبارت را اندر حق بیان معانی اثر است، تألیف و ترکیب مجاهدت را اندر وصول معانی اثر است۔ چون بیان بی عبارت و تألیف آن درست نیاید، وصول بی مجاهدت درست نیاید۔ و آن که دعوی کند مخطی بود؛ از آنچه عالم و اثبات حدث آن دلیل معرفت آفریدگار است و معرفت نفس و مجاهدت آن دلیل وصلت وی۔[۲۱] (ص ۳۰۴-۳۰۵)

ترجمہ اول:

غرض کہ جس قدر الفاظ و عبارات میں مجاہدہ کی تعریف کی گنجائش ہے۔ اسی قدر مجاہدات کا

اثر اصول تصوف میں ہے۔ جس طرح کہ یہاں عبارات اور تالیف بغیر تصریح کے مفید نہیں۔ ویسے ہی اصول تصوف میں مجاہدہ کے بغیر کسی قسم کا عمل درست نہیں۔ اور جو اس کے سوا دعویٰ کرے وہ خاطی ہے۔ اس لیے کہ جہان اور اس کے حدوث کا ثبوت اس کے خالق کی معرفت پر دلیل ہے۔ اور معرفت نفس اور اس سے مجاہدہ معرفت خدا کے لیے اصل الاصول ہے۔ (۲۲)

ترجمہ دوم:

مطالب و معانی بیان کرنے میں تالیف و ترکیب تحریر کو بڑا دخل ہے۔ اسی طرح مجاہدۂ نفس کی آراستگی اور پیراستگی کو وصول حقیقت میں بڑا دخل ہے۔ بغیر خوبی تحریر کے بیان بے معنی ہوتا ہے اور بغیر مجاہدۂ نفس حصول حقیقت محال ہوتا ہے جو اس کے خلاف دعویٰ کرتا ہے مبتلائے باطل ہے۔ کائنات معرفت خالق اکبر کی دلیل ہے۔ معرفت نفس اور مجاہدۂ نفس اس کے وصل کا نشان ہے۔ (۲۳)

۸۔ تکلف همه عالمیان اندر اثبات مشیت خود نفی کرد۔ و اگر مجاهدت علت وصول بودی، ابلیس مردود نبودی و اگر ترك آن، علت رد و طرد بودی آدم هرگز مقبول و مصفا نبودی۔ پس کار، سبقت عنایت دارد نه کثرت مجاهدت۔ نه هر که مجتهد تر ایمن تر؛ که هر که عنایت بدو بیشتر به حق نزدیك تر۔ یکی اندر صومعه مقرون طاعت، از حق دور، یکی در خرابات موصول معصیت، به رحمت حق نزدیك۔ واشرف همه معانی ایمان است۔ کودکی را که مکلف نیست حکمش حکیم ایمان بود و مجانین را همچنان۔ پس چون اشرف مواهب را مجاهدت علت نباشد آنچه کم از آن بود هم به علت محتاج نباشد۔ (۲۴)

ترجمہ اول:

تو اگر مجاہدہ ہی حصول اور قرب ذات کی علت ہوتا تو شیطان بڑا مردود نہ ہوتا۔ اور اگر مجاہدہ قرب الٰہی سے رد ہونے کی علت ہوتا تو آدم علیہ السلام ہرگز مقبول و مصطفیٰ نہ ہوتے۔

تو ہر معاملہ مسابقت الٰہی پر موقوف ہے نہ کہ کثرت مجاہدہ پر۔ جو زیادہ زہد و ریاضت کرنے

والا ہے، وہ مامون غضب جبار نہیں بلکہ جو مستحق عنایات الٰہی ہے، وہی نزدیک تر ہے ذات حقہ سے۔

ایک صومعہ میں مقرون اطاعت ہے مگر قرب حق سے بعید و مردود ہے اور ایک رند خراباتی مرتکب معاصی ہے مگر ذات حق سے نزدیک ہے۔ تو اب سب سے بہترین پہلو یہ ہے جس کا ایمان قوی ہے وہی مقرب ہے اور بس۔ جولڑکا مکلّف باحکام نہیں اس پر حکم ایمان کا ہے۔ اور ایک شخص مجنون ہے لیکن مجنون ہونا اس کے ایمان کے خلاف نہیں اس پر حکم ایمان کا ہوگا تو سب سے بڑی چیز عطائے الٰہی ہے اور مجاہدہ و ریاضت ہرگز علت نجات و تقرب نہیں۔ (۲۵)

ترجمہ دوم:

ظاہر ہے کہ سارے عالم کی ریاضت مشیت ایزدی کے سامنے ہیچ ہے۔ اگر مجاہدہ ہی ذریعہ حصول ہوتا تو ابلیس راندہ درگاہ نہ ہوتا اور اگر صرف ترک مجاہدہ باعث دوری حق ہوتا تو آدم علیہ السلام قبول بارگاہ نہ ہوتے۔ اس کی مقدم عنایت ہے کثرت مجاہدہ نہیں زیادہ مجاہدہ کرنے والا زیادہ مقرب حق نہیں ہوتا بلکہ جس پر اس کی رحمت ہو وہ نزدیک تر ہوتا ہے خانقاہ کا عبادت گذار حق سے دور اور خرافات کا گنہ گار قریب ہوسکتا ہے۔ غیر مکلّف بچہ صاحب ایمان اشرف ہے اور بعینہٖ دیوانہ صاحب ایمان اشرف ہے۔

جب ایمان اشرف بغیر مجاہدہ میسر آ سکتا ہے تو اس سے کم درجہ چیز کے لیے مجاہدہ کو ذریعہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ (۲۶)

۹۔ پس ورود انبیاء و نزول کتب و ثبوت شرایع، اسباب وصول اند نہ علت آن؛ از آنچه ابو بکر اندر حکم تکلیف چون ابو جهل بود، اما ابو بکر به عدل و به فضل رسید و بوجهل به عدل از فضل بازماند۔ پس علت وصول عین وصول است نه طلب وصول؛ که اگر طلب و مطلوب هر دو یکی بودی، طالب واجد بودی و چون واجد بودی، طالب نبودی؛ از آنچه رسیده آسوده باشد و بر طالب آسایش درست نیاید۔ (۲۷)

ترجمہ اول:

تو ورود انبیاء علیہم السلام اور نزول کتب اور ثبوت شرائع اسباب وصول الی اللہ ہیں، نہ کہ علت وصول۔ اس لیے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ مکلّف باحکام اسی قدر تھے جس قدر کہ ابو جہل۔ مگر حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ انصاف کی روشنی میں فضیلت خلافت پر پہنچ گئے اور ابو جہل جہالت کی تاریکی میں اس فضیلت سے محروم رہ گیا۔

تو وصول کی علت عین وصول ہے نہ کہ وصول کی طلب۔ کیونکہ اگر طالب و مطلوب دونوں ایک ہوتے تو طالب واجد ہوتا اور جب طالب واجد ہوتا تو طالب نہ رہتا۔ اس لیے کہ رسیدہ آسودہ ہوتا ہے اور طالب پر آسودگی و آرام درست نہیں۔ (۲۸)

ترجمہ دوم:

ورود انبیاء، نزول کتب اور اثبات شریعت حصول مدعا کی اسباب ہیں، حصول مدعا کی علت نہیں۔ جہاں تک تکلیف احکام کا تعلق ہے ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ابو جہل برابر تھے مگر ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عدل و فضل کی بدولت منزل مقصود کو پالیا اور ابو جہل عدل بے فضل کی نحوست میں بھٹک گیا۔ ابو جہل کا فضل سے محروم عدل اس بات کا مقتضی تھا کہ اس کے لیے ذریعہ حصول مراد ہی عین مراد ہو کر رہ جائے طلب مراد کا ذکر ہی کیا۔ طالب و مطلوب اگر دونوں ایک ہوں تو طالب کامران ہوگا اور طالب نہیں رہے گا۔ کیونکہ مقصود کو پالینے والا راحت میں ہوتا ہے اور راحت طالب کو راس نہیں آتی۔ (۲۹)

مندرجہ بالا تراجم کی خط کشیدہ عبارات کا متن سے تقابل اس امر کی وضاحت کرتا ہے کہ معانی کی وہ جہات اور گہرائیاں جن کی طرف فارسی متن اشارہ کرتا ہے تراجم میں پیش نظر نہیں رہیں۔ کشف المحجوب تطہیر فکر، تزکیہ نفس، تشکیل کردار اور تعمیر سیرت کا مثالی ضابطہ ہے۔ اس ضابطے سے یہ روشنی اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب ہمارا ربط کتاب کے اصل متن سے ہے یا تراجم متن کے مافیہ کا ابلاغ کر رہے ہوں۔

maablib.org

حوالہ جات وحواشی

۱۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم علامہ فضل الدین گوہر، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۲ء، ص۲۳۲-۲۳۳۔
۲۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۴۷۷۔
۳۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، سروش انتشارات صدا و سیمائے جمہوری اسلامی ایران، خیابان استاد شہید مطہری، تہران، ۱۳۸۴ش (بمطابق ۲۰۰۴ء)، ص۱۹۰-۱۹۱۔
۴۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم ابو الحسنات، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۲ء، ص ۲۷۸-۲۷۹۔
۵۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم علامہ فضل الدین گوہر، ص ۱۸۸۔
۶۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، ص ۲۴۸-۲۴۹۔
۷۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم ابوالحسنات، ص۳۴۰-۳۴۱۔
۸۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم علامہ فضل الدین گوہر، ص۲۲۹-۲۳۰۔
۹۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، ص۲۵۵۔
۱۰۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم ابوالحسنات، ص ۳۴۷۔
۱۱۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم علامہ فضل الدین گوہر، ص ۲۳۴۔
۱۲۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، ص ۲۵۶-۲۵۷۔
۱۳۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم ابوالحسنات، ص ۳۴۸-۳۴۹۔
۱۴۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم علامہ فضل الدین گوہر، ص ۲۳۵۔
۱۵۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، ص ۲۵۸۔
۱۶۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم ابوالحسنات، ص ۳۵۰۔
۱۷۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم علامہ فضل الدین گوہر، ص ۲۳۶۔
۱۸۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، ص ۳۰۰۔

۱۹۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم ابوالحسنات، ص۳۹۵-۳۹۶۔
۲۰۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم علامہ فضل الدین گوہر، ص۲۷۱۔
۲۱۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، ص۳۰۰۔
۲۲۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم ابوالحسنات، ص۴۰۲۔
۲۳۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم علامہ فضل الدین گوہر، ص۲۷۵۔
۲۴۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، ص۳۰۵۔
۲۵۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم ابوالحسنات، ص۴۰۳۔
۲۶۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم علامہ فضل الدین گوہر، ص۲۷۶۔
۲۷۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، ص۳۰۷۔
۲۸۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم ابوالحسنات، ص۴۰۵۔
۲۹۔ علی ہجویری، کشف المحجوب، مترجم علامہ فضل الدین گوہر، ص۲۷۷۔

حضرت خواجہ محمد عبدالرحمٰن چھوہرویؒ کی تعلیمات اور طریق تصوف کا عملی اطلاق

صوفیائے کرام ملت اسلامیہ کا وہ طبقہ ہیں جنہوں نے ہر دور میں اپنے تقویٰ، روحانی پاکیزگی اور کردار کی قوت سے اسلام کے ظاہر اور باطن کی حفاظت کی۔ فروغ دین اور دعوت اسلام کے لیے صوفیائے کرام کا کردار اور خدمات ہماری ملی تاریخ کی انمٹ حقیقت اور زریں باب ہیں۔ عارف حق، عالم علم لدنی، غوث زماں حضرت خواجہ محمد عبدالرحمٰن چھوہرویؒ (م ۱۳۴۲ھ/ ۱۹۲۴ء) برصغیر پاک وہند کی نمایاں علمی، فکری اور روحانی شخصیت ہیں۔ صوفیائے کرام میں آپ کی بے مثل اور نابغہ حیثیت کی نظیر مشکل سے ملے گی۔ کم سنی سے ہی اجتبائے الٰہی اور غیر معمولی مجاہدات کے ذریعے آپ تقویٰ اور محبوبیت کے اعلیٰ مقام تک پہنچے اور معاصر اکابر صوفیہ نے آپ کی عظمتوں کا اعتراف کیا۔ آپ کے شیخ طریقت آپ کو بیعت کرنے کے لیے خود آپ کے گاؤں چھوہر شریف تشریف لائے۔ شریعت وطریقت کا احیاء آپ کی شخصیت کی جامعیت کا عکاس ہے۔ اُمّی ہونے کے باوجود آپ نے کئی تصانیف چھوڑیں جو آپ کی تعلیمات اور افکار کا مرقع ہیں۔ تاہم مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آپ کی تعلیمات کی جامع تصنیف ہے جو متلاشیان حق کے لیے مونس ویاور اور رہبر ورہنما کی حیثیت رکھتی ہے۔

مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صاحب رحیق العفو والغفران، محبوب الرحمٰن، خلیفہ حضرت شاہ جیلان، ابی الفضلان حضرت خواجہ محمد عبدالرحمٰن چھوہرویؒ کی عدیم النظر تصنیف ہے جو اپنے اسلوب، مضامین اور معارف ومعانی کے اعتبار سے پوری تاریخ اسلام میں منفرد اور نادر ہے۔ آپ کی یہ تصنیف آپ کے حال کی عکاس ہے۔ آپ کے خادم درویش دوست محمد

خان قادریؒ حدو باڈی مانسہرہ نے ۱۹۳۶ء میں آپ کی زندگی کے حالات جمع کرنے شروع کیے۔ انہوں نے خواب میں آپ کی زیارت کی، آپ نے فرمایا: میں خود اپنی سیرت مجموعہ صلوات الرسول تیس پاروں پر مشتمل لکھ کر چھوڑ چکا ہوں، اگر کوئی تم سے میرا حال پوچھے تو میری کتاب محیر القول مجموعہ صلوات الرسول پیش کر دیا کرو۔ اس میں آپ نے اپنے احوال و مقامات کو بیان کرنے کے لیے روایتی انداز کی طرح کوئی دعویٰ نہیں کیا بلکہ دعا کا طریق اختیار فرمایا۔ آپ نے کہیں بھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ میں اس مقام پر فائز ہوں بلکہ فرمایا: اے اللہ! مجھے اس مقام پر فائز کر دے۔ دعویٰ کو دعا سے بدل کر آپ نے تاریخ تصوف میں ایک نئی روایت کا آغاز فرمایا۔ یہ نہ صرف آپ کے آداب بارگاہ الٰہی کے عارف ہونے کی دلیل ہے بلکہ آپ کے متوسلین کے لیے ایک منہج عمل بھی ہے۔ مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام قرآن حکیم کی ان آیات مبارکہ سے معنوی ربط رکھتا ہے:

وَصَلَوٰتِ الرَّسُوْلِ ؕ اَلَآ اِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ ؕ (۹:۹۹)

اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعائیں۔ سن لو! بیشک وہ ان کے لیے باعث قرب الٰہی ہیں۔

اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ؕ (۹:۱۰۳)

(اے محبوب!) بیشک آپ کی دعا ان کے لیے باعث تسکین ہے۔

حضور چھوہرویؒ نے مجموعہ صلوات الرسول کی تصنیف و تالیف کا کام کئی سال میں مکمل کیا۔ حضرت سید احمد سریکوٹیؒ کے مطابق آپ نے اسے بارہ سال، آٹھ ماہ اور بیس دن میں مکمل فرمایا۔ حضرت سید احمد سریکوٹیؒ کے نام ایک مکتوب میں آپ نے لکھا:

اور جو کہ قبل اس کے نیاز نامہ بہ نسبت للہ طبع کرانے درود شریف کے جس کی تالیف و تصنیف پر سالہا سال خرچ ہوئے ہیں۔ بمع خاص محبان و معاونان کے واسطے نفع خلق اللہ، اعنی خاص و عوام کے تیس پاروں میں جمع کر کے تیار کیا گیا ہے، اور ہر ایک پارہ، کلام اللہ شریف کے پاروں سے تخمیناً دو دو ورق زیادہ ہیں۔ (مکتوبات رحمانیہ، ص ۵۸)

آپ نے اس کتاب کو قرآن حکیم اور بخاری شریف کی طرز پر تیس پاروں پر مشتمل رکھا۔ آپ نے خود ایک خط میں فرمایا:

درود شریف جو اس جانب کی بہت ہی مدت کی کوشش و جانفشانی و خونریزی سے تیس پارہ ہا میں

تیار مطابق پارہ ہا قرآن پاک کے، کہ ہر پارہ قرآن شریف کے پارہ کے برابر یا کچھ ورق، صفحہ زیادہ ہوگا جو جناب کی نظر مبارک سے بھی غالبًا کہ گذرا ہوگا، جس کا استعمال عرس مبارک حضرت شاہ جیلانؒ پر کیا جاتا ہے۔ پہلے سے بھی خیال بہت تھا کہ یہ درود شریف افادہ و رفاہ عوام کے واسطے چھپ کر شائع ہو جاوے۔ (مکتوبات رحمانیہ، ص ۵۶)

مجموعہ صلوات الرسول کی ندرت یہ ہے کہ یہ کتاب قرآن و سنت، احادیث میں مذکور اذکار اور اکابر صوفیہ کی تعلیمات و اوراد و وظائف کی جامع ہے:

بروز سوموار بوقت آخر عصر مجموعہ صلوٰۃ الرسول بفضلہٖ وکرمہٖ اس تحریرات و تدقیقات، اکثر تالیفات و اقل تصنیفات، برفع مکررات، صوری و معنوی سے ختم ہوا و الشکر للہ علی ذالک۔ (مکتوبات رحمانیہ، ص ٦۹)

آپ نے مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی اشاعت کو خلق کے لیے باعث نفع قرار دیا کہ عامۃ الناس اس کے اذکار و وظائف اور تعلیمات پر کاربند ہو کر قرب خداوندی سے بہرہ ور ہو سکیں:

تاکیداً اس لیے کہ آپ کے ذریعہ وہاں کے مہربانوں نے بہت محبت، خدمات، شروع کی ہوئی ہیں۔ اُن صاحبوں کے بغلبۂ شفقت و محبت، خدمات کے سبب سے خیال میں گذرا کہ شاید اس ان کے عشق کی جہت سے درود شریف چھاپ کے نفع خلق اللہ کو دو جہانی، وترّقی دارینی حاصل ہو۔ (مکتوبات رحمانیہ، ص ٦١)

حضور چھوہرویؒ نے مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کو بہت ہی احسن انداز اور صوری اور معنوی حسن سے آراستہ کر کے شائع کرنے کے لیے حضرت سید احمد سریکویؒ کے نام مکتوب میں لکھا:

یہ تیس پارے درود شریف ارسال خدمت ہیں، یہ وہ درود شریف ہے جس کے بارہ میں کلام اللہ پاک میں فرمایا ہے **ان اللہ و ملئکتہٗ یصلون علی النبی یا ایھا الذین امنوا صلوا علیه وسلموا تسلیما** اور حدیث شریف میں **من صلی علی مرۃ صلی اللّٰہ علیه عشر مرۃ** جس وقت پہنچے، **عالمون باللہ، و عاملون فی اللہ** کی خدمت میں پیش کرنا اگر انہوں نے منظور فرمایا، تو آپ ایک اور نحوی عالم کو ہمراہ رکھ کہ صحیح کر کرا کر، کاغذ موٹا، پائدار، وخط خوش خط جلی، پارہ ہا علیحدہ علیحدہ طبع کرانویں اور اگر امکان ہو تو ہر پارہ کے اول کے دونوں صفحے گلزاری،

پھلکاری، رنگداری، کرادیں، والاخیر اور اگر بفضل اللہ وکرمہٖ تعالیٰ چھاپ ہو چکا ہو تو بعدہٗ موافق رضاء ورائے معاونان للہ فی اللہ کے عمل کرنا۔ (مکتوبات رحمانیہ،ص ۷۰)

آپؒ نے مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی اشاعت کے حوالے سے ہدایات دیتے ہوئے فرمایا کہ اشاعت سے قبل علمائے ربانیین کی رہنمائی میں اس کے متن کا بااحتیاط جائزہ لیا جائے تا کہ کسی طرح کی غلطی نہ رہ جائے:

کتاب درود شریف قریب اختتام ہے۔ انشاء اللہ جلدتر ارسال خدمت ہوگا۔ جس وقت پہنچے، اُس وقت آپ اور ایک عالم نحوی اپنے ہمراہ رکھ کر تیس پاروں کو نظر عمیق اور بغور وفکر وتحقیق سے دیکھ کر صحیح پر طبع کرنے کے بعد بفضل اللّٰہ المنان، بعطیۃ المعطیان، اس طرح پر طبع کرانویں، تا کہ کوئی صاحب علیحدہ علیحدہ پاروں پر ختم کرنا کرانا چاہیے، ہر ایک پارہ علیحدہ علیحدہ جلد بنوا کر ختم کرادے۔ (مکتوبات رحمانیہ،ص ۶۷)

آپؒ نے مجموعہ صلوات الرسول کا جامع مقدمہ تیار کرنے کا حکم بھی فرمایا جس مین صلوۃ و سلام کی اہمیت، مجموعہ صلوات الرسول کیا ہمیت وضرورت اور اس کے بنیادی ماخذ ومراجع کا ذکر بھی ہو:

اور انشاء اللہ، ایک مقدمہ جس میں برخے از افادات وفیوضات وطرق قرأت درویشان وختمات واسماء ان کتب کے جن میں سے استخراج ہوکر درود جمع کیا گیا وہ چھاپ کر ہر اول کے پارہ کے اول چسپان یعنی شامل کیا جاوے "ان اللہ علی کل شیء قدیر"۔ (مکتوبات رحمانیہ، ص ۷۱)

حضرت خواجہ محمد عبدالرحمٰن چھوہروی قدس سرہ العزیز کے حکم پر مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کو پہلی مرتبہ حضرت مولانا سید احمد شاہ قادری سریکوٹیؒ نے ۱۹۳۳ء میں اپنے قیام رنگون (برما) کے دوران شائع کروایا۔ آپ نے ۱۳۷۲ھ مطابق ۱۹۵۳ء میں حضرت مولانا محمد امیر شاہ صاحب پشاوری مدظلہ العالی کے زیر نگرانی دوبارہ شائع کروایا۔ مجموعہ صلوات الرسول تیسری مرتبہ الحاج حافظ قاری سید محمد طیب شاہؒ کے حکم پر انجمن رحمانیہ احمدیہ سنیہ سولہ شہر چاٹگام، بنگلہ دیش کے زیر اہتمام ۱۴۰۲ھ مطابق جنوری ۱۹۸۲ء میں بنگلہ دیش پریس ۵۱، گھاٹ فرہاد بیگ، چاٹگام سے شائع ہوا۔

مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی چوتھی اشاعت ۱۴۱۶ھ مطابق ۱۹۹۵ء میں ترجمہ کے ساتھ عمل میں آئی۔ مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ترجمے کا کام حضرت خواجہ محمد طیب الرحمٰن چھوہرویؒ سجادہ نشین دربار عالیہ قادریہ چھوہر شریف نے اپنی نگرانی میں حضرت علامہ شیخ الحدیث مفتی محمد اشرف سیالویؒ سے شروع کروایا۔ الحاج حافظ قاری سید محمد طیب شاہؒ نے اس کی مسلسل سرپرستی فرمائی۔ ترجمہ کی تکمیل پر اس کی اشاعت حضرت سید محمد طاہر شاہ مدظلہ العالی سجادہ نشین دربار عالیہ سریکوٹ شریف کی نگرانی میں ہوئی۔

مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہر جزو کا آغاز سورہ فاتحہ اور اختتام سورہ اخلاص پر ہوتا ہے۔ آپ کا ہر جزو کے مندرجات و مضامین کو فاتحہ و اخلاص کے درمیان یعنی مقام 'آمین' پر رکھنا اس تصنیف کے مقبول بارگاہ الٰہی ہونے کی دلیل ہے۔ دعا ایک ذہنی رویہ اور طرز فکر ہے جو دعا کرنے والے کے طرز عمل کو متعین کرتا ہے۔ بعینہٖ مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صرف الفاظ کا مجموعہ نہیں بلکہ قاری کے ذہنی رویّے اور طرز فکر کی تربیت کا ضابطہ ہے جو اسے ایک محمود طرز عمل تک لانے کا ذریعہ بنتا ہے۔

اس میں دلائل الخیرات و درود وسلام کی دیگر کتب کی خصوصیات کے ساتھ ساتھ شمائل و سیرت نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، تعلیمات سلوک اور حقائق و معارف کو ایسے احسن انداز سے بیان کیا گیا ہے کہ قاری کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر صلوٰۃ وسلام پڑھتے ہوئے نہ صرف حضوری کی کیفیت نصیب ہوتی ہے بلکہ اسے آگہی و معرفت کی روشنی بھی عطا ہوتی ہے۔ آپ کی یہ تصنیف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے امی ہونے کے فیضان کے تسلسل کی مظہر ہے۔ مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کلیتاً وھب اور آپ کے علم لدنی کا شاہکار ہے۔ آپ کی یہ تصنیف ۳۰ اجزاء پر مشتمل ہے۔ ان اجزاء کے عنوانات یہ ہیں:

۱۔ فی نورہٖ و ظھورہٖ
۲۔ فی صلوتہٖ و سلامہ
۳۔ فی بدنہٖ و اعضائہٖ
۴۔ فی لباسہٖ و ملبسہ
۵۔ فی نسبہٖ و حسبہ
۶۔ فی شرفہٖ و شرافتہٖ
۷۔ فی اسمائہٖ و صفاتہ
۸۔ فی سیادتہٖ و سیدہ
۹۔ فی تحمیدہٖ و تمجیدہٖ ..
۱۰۔ فی اسرآئہٖ ومعراجہ

۱۱۔ فی تھلیلہٖ وتسبیحہ	۱۲۔فی حِلمہٖ و حُلمہٖ
۱۳۔ فی دعائہٖ و التجائہ	۱۴۔ فی قالہٖ و مقالہٖ
۱۵۔ فی نبوتہٖ و رسالتہ	۱۶۔ فی عزتہٖ وعظمتہ
۱۷۔فی شفاعتہٖ و وسیلتہٖ	۱۸۔فی قدرہٖ و اقتدارہٖ
۱۹۔ فی آیاتہٖ و بشاراتہ	۲۰۔ فی حبہٖ و محبوبیتہ
۲۱۔ فی علمہٖ وعلم غیبہٖ	۲۲۔ فی معجزاتہٖ و خوارقاتہٖ
۲۳۔ فی دعواتہٖ بتوسل صلواتہ	۲۴۔ فی اوامرہٖ ونواھیہٖ
۲۵۔ فی شھودہٖ و مشھودہ	۲۶۔ فی خلقہٖ و اخلاقہ
۲۷۔ فی قربہٖ وقرابتہٖ	۲۸۔ فی وصلہٖ و معیتہ
۲۹۔فی لواء حمدہٖ و مقام محمودہٖ	۳۰۔ فی خیر خلقہٖ و خیر امتہٖ

تیس اجزا پر مشتمل اس تصنیف کا ہر جزو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی کسی نہ کسی شان کے بیان پر مشتمل ہے۔ یوں تو اس کے محاسن بے حد وشمار ہیں تاہم چند کا ذکر یہاں کیا جاتا ہے:

ا۔ عشق رسولؐ:

یہ تصنیف از اول تا آخر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے محبت اور عشق کا شاہکار ہے۔ اس کتاب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی سیرت، صورت، احوال وشمائل، بدن مبارک، لباس مبارک، اوصاف واخلاق غرضیکہ ذات نبوی سے متعلق ہر شے پر درود وسلام پڑھتے ہوئے علم لدنی کا دریا بہتا ہوا نظر آتا ہے۔ مثلاً آپؐ کے رخسار مبارک پر صلوٰۃ وسلام پڑھتے ہوئے رخسار مبارک کے لیے سات الفاظ "خد، عارض، وجنہ، عذار، سان، عرنین اور وافد" استعمال کیے گئے۔ جز سوم 'فی بدنہٖ واعضائہٖ' میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے بدن مبارک کا ذکر ایسے انداز سے کیا گیا ہے گویا کوئی ماہر علم الابدان اور طبیب کلام کر رہا ہو۔

بیسویں جزو میں جہاں آپ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے کاشانہ

مبارک کا ذکر کیا، اس کے مختلف حصوں اور متعلقات پر درود بھیجتے ہوئے آپ نے جس طرح اس کے مختلف حصوں کا ذکر فرمایا وہ آپ کے عشق رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مظہر ہے۔ ان میں یَمِیْنِہٖ (آپ کے کاشانہ مبارک کی دائیں طرف)، شَمَالِہٖ (آپ کے کاشانہ مبارک کی بائیں طرف)، فَوْقِہٖ (اوپر والی جانب) تَحْتِہٖ (نیچے والی جانب) قَدَّامِہٖ (سامنے والی جانب)، خَلْفِہٖ (پچھلی جانب)، حَآئِطِہٖ (دیوار)، اُسْطُوَانَتِہٖ (ستون)، سَقْفِہٖ (چھت)، سَطْحِہٖ (چھت) فِی السُّطُوْحِ وَ سُلَّمِہٖ (سیڑھی) فِی السَّلَالِمِ وَ مِرْقَاتِہٖ (سیڑھی کا درجہ)، صُفَّتِہٖ (چھپر)، حُجْرَتِہٖ (حجرہ)، ظُلَّتِہٖ (سایہ دار جگہ)، سَاحَتِہٖ (صحن)، سُدَّتِہٖ (چوکھٹ)، سُرَادِقَتِہٖ (خیمے)، بَابِہٖ (دروازے)، مِصْرَعِ بَابِہٖ (دروازے کے کواڑ)، اُسْکُفَّتِہٖ (دہلیز)، رِجْلِ بَابِہٖ (دروازے کا نچلا حصہ)، مِزْلَاجِہٖ (دروازے کی چٹخنی)، عَضَادَتِہٖ (دروازے کی چوکھٹ کے بازو)، سَکِّہٖ (دوازے کی بلی)، سِلْسِلَتِہٖ (زنجیر)، قُفْلِہٖ (تالہ)، مِفْتَاحِہٖ (چابی)، طَرِیْقَتِہٖ (راستہ)، زِقَاقِہٖ (گلی)، سِکَّتِہٖ (کوچہ)، خَوْخَتِہٖ (کھڑکی)، بِیْرِہٖ (کنواں) فِی الْاٰبَارِ، مُغْتَسَلِہٖ (غسل خانہ)، کَنِیْفِہٖ (پردہ)، مَسِیْلِ مَآئِہٖ (پانی کی گزرگاہ)، اٰنِیَتِہٖ (برتن)، قُلَّتِہٖ (مٹکا)، جَرَّتِہٖ (گھڑا)، جَفْنَتِہٖ (پیالہ)، اِبْرِیْقِہٖ (لوٹا)، اِدَاوَتِہٖ (چھوٹا مشکیزہ)، اُثْفِیَّتِہٖ (چولھے کے پتھر)، قِدْرِہٖ (ہنڈیا)، مِجْمَرِہٖ (عودسوز)، بُرْمَتِہٖ (ہانڈی)، طَنْجِیْرِہٖ (دھات کی دیگچی)، تَنُّوْرِہٖ (تنور)، طَابِقِہٖ (تھال)، طِسْتِہٖ (ہاتھ دھونے کے برتن)، مَرْکَنِہٖ (لگن)، مِغْفَرَتِہٖ (چمچہ)، مِلْعَقَتِہٖ (چمچی) اور دَلْوِہٖ (ڈول) شامل ہیں۔ (مجموعہ صلوات الرسول، جزو۲۰: صفحہ۲۱۔۲۲)

۲۔ شانِ نبوتؐ کا بیان:

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت مطہرہ اور صورت مبارکہ کے بیان کے ساتھ ساتھ مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خصائص، کمالات اور مختلف شانوں کو بھی انتہائی موثر پیرائے میں بیان کیا گیا ہے آپ کی شان علم بیان کرتے ہوئے آپ لکھتے ہیں:

اَللّٰھُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰی اٰلِ سَیِّدِنَا مُحَمَّدِ ٭الَّذِیْ قَطَرَتْ

فِیْ فَمِهٖ قَطْرَةٌ مِّنْ بَحْرِ الْعِلْمِ الْاَزَلِیِّ وَ اَعْطِ لَنَا عُلُوْمًا مِنْ اِلْهَامِ عِلْمِ الْاَزَلِ وَ الْاَبَدِ نَعْلَمُ بِهَا عِلْمَ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ ط اَللّٰهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰی اٰلِ سَیِّدِنَا مُحَمَّدِ نِ الَّذِیْ وَهَبَهُ اللّٰهُ رَقَائِقَ عُلُوْمِ الْاَزَلِ وَالْاَبَدِ وَ عَلَّمَهُ اللّٰهُ دَقَـآئِقَ فُهُوْمِ الْكَثْرَةِ وَ الْوَحْدَةِ وَ اَعْطَاهُ اللّٰهُ تَعَالٰی عِلْمًا مِّنْ عُلُوْمِ كُلِّهٖ وَ قُدْرَةً مِّنْ عُلُوْمِ كُنْ فَیَكُوْنُ وَ مِنْ عُلُوْمِ مَاكَانَ وَ مَا یَكُوْنُ ۔

(مجموعہ صلوات الرسول، جزو۲۱:صفحہ ۴۶،۴۷)

اے اللہ! سیدنا محمد و آل محمد پر صلوٰۃ کامل نازل فرما جس محبوب کے دہن مبارک میں علم ازلی کے سمندر سے (علم کا) قطرہ ٹپکا۔ اور ہمیں علم ازلی و ابدی کے الہام سے علوم عطا فرما جن سے ہم اولین و آخرین کا علم حاصل کرلیں۔ اے اللہ! سیدنا محمد و آل محمد پر رحمت کاملہ نازل فرما۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب کو علوم ازل و ابد کے اسرار عطا فرمائے۔ اور انہیں کثرت و وحدت کی باریکیوں کے فہم کی تعلیم دی۔ اور اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنے تمام علوم سے علم اور کن فیکون اور ماکان و ما یکون کے علوم سے قدرت عطا کی۔

۳۔ حبِ اہلِ بیت وحبِ صحابہ رضی اللہ عنہم

حب اہل بیت و صحابہ اہل حق کے ایمان کا جزو ہے۔ آپ نے مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم میں اس کے بیان کا خصوصی التزام فرمایا۔ راہ اعتدال کو اختیار فرماتے ہوئے آپ نے اہل بیت اطہار اور صحابہ کرام کے ذکر خیر کو مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا حصہ بنایا۔ جزو ۹ کے صفحہ ۳۱ پر آپ نے عقائد اہل سنت کا ذکر فرمایا۔ خلفاء راشدین، اہل بیت اطہار اور عشرہ مبشرہ کا ذکر بابرکت جزو ۲۰ کے صفحہ ۲۵، اور جزو ۲۵ کے صفحہ ۱۱، ۱۲ اور ۱۹ پر فرمایا۔ اس طرح جزو ۲۶ کے صفحہ ۲۶ پر خلافت راشدہ کی ترتیب کو بیان فرمایا۔ جزو اول کے صفحہ ۴ پر اسمائے الٰہی اور جزو ۱۶ کے صفحہ ۶ تا ۲۸ میں اسماء النبی کو بیان کرنے کے ساتھ ساتھ آپ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اسمائے مبارکہ (۲۵:۱۰)، حضرت فاطمۃ الزہرا رضی اللہ عنہا کے اسمائے مبارکہ (۳۰:۱۲)، دوازدہ ائمہ کا ذکر (۲۵:۱۲)، چہاردہ معصومین کا ذکر (۲۵:۱۲) اور جزو ۳۰ میں اصحاب بدر کے اسمائے مبارکہ بیان فرما کر اہل بیت اطہار اور نمایاں صحابہ کرام کے ذکر اور اسمائے مبارکہ کو مجموعہ

صلواتِ الرسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا حصہ بنادیا۔ علاوہ ازیں آپ نے اصحاب کہف کے اسمائے مبارکہ بھی جزو ۲۸: ۳۷ میں بیان کئے۔

۴۔ حضرت غوث اعظم رضی اللہ عنہ سے تعلق:

حضرت غوث اعظم رضی اللہ عنہ سے نسبت و تعلق کا اظہار آپ کے ہر ہر قول و عمل سے ہوتا ہے۔ حضرت غوث اعظم رضی اللہ عنہ سے آپ کا تعلق مَا نَظَرُ الْعَیْنِ اِلٰی غَیْرِکُمْ (۷: ۲۲) کا مظہر تھا۔ آپ کی ساری زندگی سلسلہ قادریہ کے احیاء و فروغ میں گزری۔ مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم میں آپ نے حضرت غوث اعظم رضی اللہ عنہ کا ذکر بہت ہی والہیت اور عقیدت و محبت سے کیا ہے۔ آپ نے حضرت غوث اعظم رضی اللہ عنہ کے اسمائے مبارکہ جزو ۲۴ کے صفحہ ۲۸ پر بیان فرمائے۔ علاوہ ازیں بھی مختلف مقامات پر مثلاً ۷: ۲۲، ۲۴ اور ۲۵: ۳۰ پر آپ نے حضرت غوث اعظم رضی اللہ عنہ کا ذکر فرمایا۔ مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے چند اقتباسات یہاں پیش کئے جاتے ہیں:

اَللّٰھُمَّ ارْضَ عَنْ قُطْبِ الْاَقْطَابِ وَ فَرْدِ الْاَحْبَابِ وَ الْعَامِلِ عَلَی الْکِتَابِ وَالسُّنَّۃِ وَالْقَآئِلِ عَلٰی رُءُوْسِ الْاَشْھَادِ قَدَمِیْ ھٰذَا عَلٰی رَقَبَۃِ کُلِّ وَلِیِّ اللّٰہِ الْغَوْثِ الْفَرْدِ الْاَوْحَدِ اَبِی الْمَکَارِمِ وَالْمَحَاسِنِ اَعْنِیْ بِہٖ الشَّیْخَ شَیْخِنَا وَ مُرْشَدِنَا مُحْیِ السُّنَّۃِ وَالدِّیْنِ سَیِّدِنَا عَبْدَالْقَادِرِ الْجِیْلَانِیِّ قَدَّسَ اللّٰہُ سِرَّہٗ وَاَعِدْ عَلَیْنَا وَ عَلَی الْمُسْلِمِیْنَ خُصُوْصِیَّاتِہٖ وَ نَفَحَاتِہٖ وَ جَلَوَاتِہٖ وَاحْشُرْنَا فِیْ زُمْرَتِہٖ تَحْتَ لِوَاءِ سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَ وَالِدِیْنَا وَ مَشَآئِخِنَا وَ مُعَلِّمِیْنَا وَ اِخْوَانِنَا وَ اَصْدِقَآئِنَا وَ مُحِبِّیْنَا وَ کَافَّۃَ الْمُسْلِمِیْنَ اَجْمَعِیْنَ اَشْھَدُ اللّٰہَ وَ مَلٰٓئِکَتَہٗ وَ اَنْبِیَآئَہٗ وَ رُسُلَہٗ وَالْحَاضِرِیْنَ مِنْ خَلْقِہٖ اِنِّیْ تَـآئِبٌ اِلَی اللّٰہِ وَ رَسُوْلِہٖ مُجْتَنِبٌ مِّنْ مَّحَارِمِہٖ مُجْتَھِدٌ عَلٰی طَاعَاتِہٖ مُنِیْبٌ اِلَیْہِ مُوَاظِبٌ عَلٰی خِدْمَۃِ الْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاکِیْنِ بِحَسْبِ الطَّاقَۃِ وَ اِنَّ سَیِّدَنَا وَ قُدْوَتَنَا اِلَی اللّٰہِ تَعَالٰی اَلشَّیْخُ مُحِیُّ الدِّیْنِ عَبْدُالْقَادِرِ الْجِیْلَانِیُّ قَدَّسَ اللّٰہُ سِرَّہٗ شَیْخُنَا وَ مُرْشِدُنَا وَ مُقْتَدَانَا فِی الدُّنْیَا وَ الْاٰخِرَۃِ وَاللّٰہُ عَلٰی مَا نَقُوْلُ

وَکِیْل ۔(مجموعہ صلوات الرسول، جزو۱۹: صفحہ۳۹)

اے اللہ! تو قطب الاقطاب، یکتائے احباب، کتاب وسنت پر عامل اور علانیہ یہ فرمانے والے کہ میرا قدم تمام اولیاء اللہ کی گردنوں پر ہے، غوث، یکتا، یگانہ، مکارم ومحاسن کے مالک یعنی ہمارے شیخ ومرشد محی السنۃ والدین سیدنا شیخ عبدالقادر الجیلانی سے راضی ہوجا۔ اللہ ان کے باطن کو پاک رکھے اور ہم پر اور تمام اہل اسلام پر ان کی خصوصیات اور خوشبوئیں اور جلوے عام کرے۔ اور ہمیں ان کی جماعت میں سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لواء حمد کے نیچے اٹھائے ۔اور ہمارے والدین، مشائخ، اساتذہ، بھائیوں، دوستوں، محبوں اور تمام اہل اسلام کو بھی۔ میں اللہ، تمام فرشتوں، انبیاء ورسل اور مخلوق میں سے تمام حاضرین کو گواہ بنا کر اللہ تعالیٰ اور رسول مقبول کی طرف لوٹتا ہوں (توبہ کرتا ہوں)۔ اور حرام امور سے دور رہنے، اس کی اطاعت کی کوشش کرنے، قلبی طور پر اس کی طرف رجوع کرنے اور اپنی استطاعت کے مطابق فقراء ومساکین کی خدمت پر ہمیشہ کاربند رہنے کا عزم کرتا ہوں۔ اور یہ کہ ہمارے سردار اور مقتدائے راہِ خدا، شیخ محی الدین عبدالقادر الجیلانی قدس سرہ العزیز دنیا اور آخرت میں ہمارے شیخ ومرشد اور مقتداء ہیں۔ اور اللہ ہی ہمارے قول پر وکیل ہے۔

جزو۲۴ میں حضرت غوث الاعظم کے یازدہ اسماء کا اس طرح ذکر فرمایا:

یَا سَیِّدُ مُحَیُّ الدِّیْنِ اَمْرُ اللّٰهِ ط یَا شَیْخُ مُحَیُّ الدِّیْنِ فَضْلُ اللّٰهِ ط یَا اَوْلِیَا مُحَیُّ الدِّیْنِ اَمَانُ اللّٰهِ ط یَا مِسْکِیْنُ مُحَیُّ الدِّیْنِ نُوْرُ اللّٰهِ ط یَا غَوْثُ مُحَیُّ الدِّیْنِ قُطْبُ اللّٰهِ ط یَا سُلْطَانُ مُحَیُّ الدِّیْنِ سَیْفُ اللّٰهِ ط یَا خُوَاجِهِ مُحَیُّ الدِّیْنِ فَرْمَانُ اللّٰهِ ط یَا مَخْدُوْمُ مُحَیُّ الدِّیْنِ بُرْهَانُ اللّٰهِ ط یَا دُرْوِیْشُ مُحَیُّ الدِّیْنِ اٰیَاتُ اللّٰهِ ط یَا بَادَشَاهُ مُحَیُّ الدِّیْنِ قُوَّةُ اللّٰهِ ط یَا فَقِیْرُ مُحَیُّ الدِّیْنِ مُشَاهَدُ اللّٰهِ ط

(مجموعہ صلوات الرسول، جزو۲۴: صفحہ۲۹۔۳۰)

۵۔ اکابر صوفیہ کے منہج کا بیان:

آپ کا طریق تصوف اکابر صوفیہ کے منہج پر مبنی ہے۔ تصوف اسلام کی زریں اور تابناک روایت آپ کی ذات اور تعلیمات میں اپنی پوری جامعیت کے ساتھ سمٹی ہوئی نظر آتی ہے۔ مثلاً

قربت الٰہیہ کی تفصیل پر مشتمل یہ بیان ہمیں ابو سعید ابو الخیر (۳۵۷ھ۔۴۴۰ھ) کی تحفہ مرسلہ شریف، سعد الدین محمود شبستری (۶۸۷ھ۔۷۲۰ھ) کی گلشن راز اور عبد الرحمٰن جامی (۸۱۷ھ۔ ۸۹۸ھ) کی لوائح کا منظر پیش کرتی ہے:

اِلٰهِیْ حَقِّقْ بَاطِنِیْ بِسِرِّ هُوِیَّتِكَ وَافْنِ مِنِّیْ اَنَا نِیَّتِیْ اِلٰی اَنْ اَصِلَ اِلٰی هُوِیَّةِ ذَاتِكَ الْعَلِیَّةِ یَا مَنْ لَیْسَ كَمِثْلِهٖ شَیْئٌ اَفْنِنِیْ عَنْ كُلِّ شَیْئٍ غَیْرَ ذَاتِكَ وَ خَفِّفْ عَنِّیْ ثِقْلَ كَثَآئِفِ الْمَوْجُوْدَاتِ وَامْحُ مِنِّیْ نُقْطَةَ الْغَیْرِیَّةِ لِاُشَاهِدَكَ وَ لَا اَرٰی غَیْرَكَ یَا هُوْ یَا هُوْ یَا هُوْ لَا سِوَاكَ مَوْجُوْدٌ لَا سِوَاكَ مَعْبُوْدٌ لَا سِوَاكَ مَقْصُوْدٌ یَا وَاجِدَ الْوُجُوْدِ وَ یَا وَاجِبَ الْوُجُوْدِ یَا مَنْ بِفَضْلِهٖ لِفَضْلِهٖ نَسْئَلُكَ الْعَجَلَ الْعَجَلَ ○ (مجموعہ صلوات الرسول، جزو ۱۸: صفحہ ۳۹۔۴۰)

اے میرے الٰہ! میرے باطن کو اپنے سر ہویت سے پائیدار بنا اور مجھ سے میری انانیت فنا فرما حتیٰ کہ میں تیری ذات عالی کی ہویت سے واصل ہو جاؤں! اے کہ جس کی مانند کوئی شے نہیں ہے مجھے اپنی ذات کے علاوہ ہر شے سے فانی کر دے۔ اور مجھ سے موجودات کی کثافتوں کا بوجھ اتار دے اور مجھ سے غیریت کا نقطہ محو کر دے تاکہ میں تجھے دیکھوں اور غیر کو نہ دیکھ سکوں اے ھُو! اے ھُو! تیرا کوئی غیر موجود نہیں، تیرے بغیر کوئی لائق عبادت نہیں، تیرا کوئی غیر مقصود نہیں۔ اے وجود کو موجود کرنے والے۔ اے بتقاضائے ذات موجود ہونے والے۔ اے کہ جس کے فضل سے ہی ہم اس کے فضل کے سائل ہیں ہماری مراد ہمیں جلد از جلد عطا فرما!

مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں آپ نے روحانی تربیت کے ان ضابطوں کو بھی بیان کر دیا ہے جو آپ کی دیگر تحریروں اور مکاتیب میں بیان ہوئے ہیں۔ اسم ذات کے ذکر اور اس کی برکات کو آپ نے مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں یوں بیان فرمایا:

یَا اَللّٰهُ اَنْتَ اللّٰهُ وَ اِسْمُكَ اَعْظَمُ مِنْ دَرْكِ جَمِیْعِ الْاَبْصَارِ وَ كَفٰی مِمَّا مِنْ حَیْثُ عِلْمِنَا بِوُسْعِ اِمْكَانِنَا فِیْ وَصْفِكَ بِنُوْرِ السِّرِّیِّ حَالاً وَّ فِعْلاً بِكُلِّ قَوْلٍ وَّسُكُوْتٍ نِ الْفِعْلِیِّ وَالْحَالِیِّ كَمَا عَلَّمْتَنَا اَسْمَآئَكَ الْحُسْنٰی وَ اٰیَاتِكَ الْعُظْمٰی بَلْ اٰیَةً كَرِیْمَةً اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ط الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ ط بَلْ كَفٰی مِنَّا فِیْ وَصْفِكَ الْعَظِیْمِ مَحْضُ كَلِمَةِ اَلْحَمْدُ

لِلّٰهِ بَلْ مَحْضُ اِسْمِ اللّٰهِ يَآ اَللّٰهُ يَا اَللّٰهُ يَا اَللّٰهُ اَنْتَ تَعْلَمُ كَمَالَ حَقِيْقَةِ اَسْمَآئِكَ بِالْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ط (مجموعہ صلوات الرسول، جزو۱۶: صفحہ ۳۱۔۳۲)

اے اللہ! تو ہی اللہ ہے اور تیری ذات تمام بصارتوں کے ادراک سے عظیم تر ہے۔ اور ہمارے لیے یہ کافی ہے کہ ہم اپنے محدود علم اور اپنی وسعت و امکان کے مطابق تیری توصیف کریں۔ اور تیری یہ توصیف از روئے حال و فعل نور سری کے ساتھ اور ہر قول کے اور سکوت فعلی اور حالی کے ساتھ کریں جیسا کہ تو نے ہمیں اپنے اسماء حسنٰی اور آیات عظمٰی سکھلائے۔ بلکہ ہمارے لیے یہ آیت کریمہ ہی کافی ہے: الحمد للہ الخ یعنی تمام تعریفات اللہ کے لیے ہیں جو پروردگار عالمین ہے رحمٰن رحیم ہے قیامت کے دن کا مالک ہے۔ بلکہ ہماری طرف سے تیرے وصف عظیم میں محض یہ کلمہ الحمد للہ ہی کافی ہے۔ بلکہ محض اسم اللہ کافی ہے۔ یا اللہ! یا اللہ! یا اللہ! تو ہی غیب اور شہادت میں اپنے اسماء کی حقیقت کا کمال جانتا ہے۔

اسی حقیقت کو آپ نے اپنی تصنیف احسن الحسنٰی میں یوں بیان فرمایا:

اسم ذات شریف سب اسمائے صفات کا مظہر منظر منبع مجمع ومخزن ہے جو کوئی اس کو چوبیس ہزار بار ہر روز ورد کرے ذاکر ہو اور اس کی کثرت بخیال پاس انفاس شاغل ہو وہ ذاکر الفکر ہے۔ اور جو کوئی جان جہان کو فانی منفی جان کر تقاضائے بشریہ رجزیہ حسریہ وہمیہ موہومیہ سے فارغ ہو کر ایک بے مثل، بیچوں و بے کیف و بے کنار کے نور میں ذرہ ذرہ کے ساتھ اللہ اللہ کے ذکر کا بے لسان ذاکر ہو کر بے گوش خواہ تحیر الاصوات خواہ بصوت سرمدی الانحدی متسامع ہو، اس کا مرتبہ متحیر التحیر فوق التحیر بے تحیر ہے۔ اور اس محاصل محصول شدہ کو وہ کچھ حاصل ہو جو تقیدات ستہ سے پاک ہے اور اس بے قدرتی کو وہ قدرت بچگونی مظہر ہے جس کے بیان سے قلم و زبان قاصر و حاسر ہے۔ اور بے پرواہی دو جہانی سے اس پروادار کے پروانے وہ پرواعطا کی جس کی بے پرواہی کے سبب دو جہان کے پروادار پروادار ہوں گے، مثلاً جیسا کہ نار سے آہن موثر تار پر اشرار ناری احکار اشد تر از نار بسوخت فرغت ہوتا ہے بس بس آگے جائے ادب شرعی ہے۔ فقط اتنا ہی شارع علیہ السلام سے مجاز ہے۔ (احسن الحسنی، ص: ۲۳)

اکابر صوفیہ کے طریق پر استقامت کی دعا کرتے ہوئے فرمایا:

اَللّٰهُمَّ اَعْطِنِىْ فَنَـآءَ الْفَانِ لِحَيٰوةِ الْقَلْبِ وَالرُّوْحِ وَاللَّطَآئِفِ حَتّٰى الشَّعْرِ

وَالثَّنَآءِ وَالرِّضَآءِ وَالذَّاتِ بِذَاتِ مَعِيَّةِ اللّٰهِ وَثَبِّتْنِیْ عَلٰی طَرِيْقَةِ الصُّوْفِيَّةِ الْمُحَقِّقِيْنَ الْكَامِلِيْنَ الَّذِيْنَ هُمْ وَرَثَةُ حَبِيْبِكَ الْاَصْفٰی الْمُجْتَبٰی الْمُرْتَضٰی صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم. (مجموعہ صلوات الرسول، جزو۲۸: صفحہ۷)

اے اللہ! مجھے ذرہ ذرہ کے ساتھ قلب و روح اور لطائف کی زندگی والی فناء الفناء عطا فرما۔ اور ذات الٰہیہ کی معیت کے ساتھ ثناء، رضا اور ذات (کی قربت) عطا فرما۔ اور مجھے ان صوفیہ کے طریقہ پر ثابت قدم رکھ جو اہل تحقیق اور ارباب کمال ہیں، جو تیرے حبیب پاک، مجتبیٰ و مرتضیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وارث ہیں۔

آپ نے اکابر صوفیہ کی تعلیمات و اصطلاحات کو بھی مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں بیان کیا مگر آپ نے ہر اصطلاح اور فکر کو عملی و اطلاقی صورت کے ساتھ بیان کیا۔ ان میں سے چند کی مثالیں یہاں دی جاتی ہیں:

ا۔ حیاتِ اسم، جسم اور رسم

اَللّٰهُمَّ اَحْيِ لَنَا الْاِسْمَ وَ الْجِسْمَ وَ الرَّسْمَ حَيٰوةً طَيِّبَةً اَبَدًا دَآئِمَةً مَّسْتُوْرًا مَّعْمُوْرًا مَّسْرُوْرًا مَّوْفُوْرًا بِفَيْضِ فَضْلِ الْفَيَّاضِ مُسْتَفِيْضُ الْقَلْبِ ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ (مجموعہ صلوات الرسول، جزو۲۴: صفحہ۴۶)

اے اللہ! ہمارے نام، جسم اور رسم و نشان کو پاکیزہ، ابدی اور دائمی حیات کے ساتھ زندہ فرما کہ یہ زندگی تیرے فیاض فضل کے فیض سے لپٹی ہوئی، معمور، مسرور اور فیض فراواں کی حامل ہو اور اس سے ہمارے دل فیضیاب ہوں۔ یہی عظیم کامیابی ہے۔

۲۔ موجود و معدوم کا اسم سے تعلق

اَللّٰهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلٰی سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰٓی اٰلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ بِعَدَدِ اِتِّصَالِ كُلِّ اِسْمٍ اِلٰی مَوْجُوْدٍ وَّ مَعْدُوْم. (مجموعہ صلوات الرسول، جزو۲۳: صفحہ۴۳)

اے اللہ! سیدنا محمد و آل محمد پر صلوٰۃ کامل نازل فرما، ہر موجود اور معدوم کے ساتھ وابستہ اسم کی تعداد میں۔

۳۔ ماشمت رائحۃ الوجود

وَ اَنْ تُصَلِّیَ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰی اٰلِ سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَلٰوۃً تَکْحَلُ بِھَا بَصِیْرَتِیْ بِالنُّوْرِ الْمَرْشُوْشِ فِیْ الْاَزَلِ لِاَشْھَدُ فَنَآءَ مَا لَمْ یَکُنْ وَ بَقَآءَ مَالَمْ یَزَلْ وَرَآءَ الْاَشْیَآءِ کَمَا ھِیَ فِیْ اَصْلِھَا مَعْدُوْمَۃً مَفْقُوْدَۃً وَ کَوْنُھَا لَمْ تَشَمَّ رَائِحَۃَ الْوُجُوْدِ فَضْلاً عَنْ کَوْنِھَا مَوْجُوْدَۃً ۔ (مجموعہ صلوات الرسول، جزو ۱۷: صفحہ ۴۷)

اے اللہ! تو سیدنا محمد اور آپ کی آل اطہار پر ایسا درود بھیج جس کے طفیل وہ نور ہماری بصیرت کو روشن کرے جس کے چھینٹے ازل میں (حقائق اشیاء) پر ڈالے گئے۔ تاکہ میں اس فناء کا جسے وجود نہیں ملتا اور اس بقاء کا جسے زوال نہیں ہوتا مشاہدہ کرلوں۔ اور تمام اشیاء کو ان کی اصل حالت میں دیکھ لوں کہ وہ معدوم، مفقود ہیں۔ اوران کے ہونے نے، ان کے اس ہونے کے علاوہ وجود کی خوشبو بھی نہیں سونگھی۔

۴۔ تجدد امثال

اَللّٰھُمَّ اِنَّ ذَاتَکَ سَرْمَدِیَّۃٌ وَ صِفَاتِ ذَاتِکَ سَرْمَدِیَّۃٌ وَ اَسْمَآءِ ذَاتِکَ سَرْمَدِیَّۃٌ لَاحُدُوْثَ فِیْھَا وَ لاَ تَجَدُّدَ وَ لاَ تَکَثُّرَ فِیْھَا وَ لاَ تَعَدُّدَ فَکَیْفَ یُدْرِکُکَ مَنْ ھُوَ فِیْ عَیْنِ الْحُدُوْثِ دَآئِمًا وَ فِیْ مَحْضِ التَّجَدُّدِ ثَابِتًا ۔
(مجموعہ صلوات الرسول، جزو ۲۰: صفحہ ۷)

اے اللہ! تیری ذات اور صفاتِ ذات اور اسماء ذات سرمدی ہیں ان میں نہ حدوث ہے نہ تجدد اور نہ تکثر و تعدد۔ تو وہ تیرا احاطہ کس طرح کرسکتا ہے جو ہمیشہ عین حدوث (تخلیق کا محتاج) اور تجدد محض ہے۔

۵۔ اسرارِ توحید

اَللّٰھُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰی اٰلِ سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَلٰوۃً وَّ سَلاَمًا یَتَقَدَّسُ فِیْھِمَا عَنْ عَوَارِضِ الْاِمْکَانِ لِوُجُوْدِ اِتِّصَافِہٖ بِالْکَمَالاَتِ فِیْ جَمِیْعِ جِھَاتِیْ فَاَکُوْنَ مَحْفُوْظًا بِہٖ مِنْ شَرِّ الْاَعْدَآءِ وَ یَغْمُرُ بِسَوَابِغِ نِعَمِہٖ

الْاُوْلٰی وَ الْاُخْرٰی وَ یَنْطَلِقُ لِسَانِیْ مُتَرْجِمًا عَنْ اَسْرَارِ کَلِمَةِ التَّوْحِیْدِ وَ تُعَلِّمُ مِنْ عِلْمِکَ الْاَقْدَسِ الْوَهْبِیِّ مَا اسْتُغْنِیَ بِهٖ عَنِ الْمُعَلِّمِ وَ اَنْتَ الْحَمِیْدُ الْمَجِیْدُ وَ تَصْفُوْ مِرْاٰةَ سَرِیْرَتِیْ بِنَظْرَةِ الْمُحَمَّدِیَّةِ لِاُبْصِرَ بِبَصِیْرَتِیْ حَقَآئِقَ الْاَشْیَآءِ الثَّابِتَةِ الْعَلِیَّةِ لِاَرْقٰی بِهِمَّتِهٖ عَلٰی مَعَارِجِ مَدَارِجِ رُتَبِ الْکِرَامِ وَ اَظْفَرَ بِسِرِّهٖ الْمَخْصُوْصِ بِبُلُوْغِ الْمَرَامِ فِی الْمَبْدَءِ وَ الْخِتَامِ ۔ (مجموعہ صلوات الرسول، جزو۲۳: صفحہ ۴۷)

اے اللہ! ہمارے آقا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم اور آپ کی آل پر صلوٰۃ وسلام نازل فرما کہ اس سلام اور آپؐ کے تمام کمالات سے متصف ہونے کی برکت سے میں عوارض امکانیہ سے اپنی تمام جہات میں پاک ہو جاؤں۔ پس میں دشمنوں کے شر سے محفوظ ہو جاؤں اور اللہ کی پہلی اور آخری تمام نعمتوں سے بہرہ ور ہو جاؤں اور میری زبان کلمہ توحید کے اسرار کی ترجمانی میں کلام کرنے لگے اور تو مجھے اپنے ایسے قدسی اور وہبی علوم سکھائے کہ میں ہر معلم سے مستغنی ہو جاؤں اور تو ہی ہمیشہ لائق حمد ہے اور دائمی بزرگی و برتری والا ہے۔ اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی نگاہ کرم کی بدولت میرے باطن کا آئینہ صاف وشفاف ہو جائے تا کہ میں اپنی بصیرت سے اشیاء ثابتہ عالیہ کے حقائق کو دیکھ سکوں۔ تا کہ میں آپ کی ہمت (توجہ روحانی) سے بزرگوں کے بلند و بالا مراتب تک ترقی پا سکوں۔ اور آپ کے سر مخصوص کی بدولت میں ابتداء اور اختتام میں حصول منزل میں کامیاب ہو جاؤں۔

۶۔ کل الکل کا بیان

اَللّٰهُ کُلُّ الْکُلِّ کُلٌّ رَحْمٰنُ کُلِّ الْکُلِّ کُلٌّ رَحِیْمُ کُلِّ الْکُلِّ کُلٌّ اِلَیْهِ کُلُّ الْکُلِّ کُلٌّ بِهٖ کُلُّ الْکُلِّ کُلٌّ هُوَ کُلُّ الْکُلِّ کُلٌّ فِیْ کُلِّ الْکُلِّ کُلٌّ لِکُلِّ الْکُلِّ کُلٌّ بِکُلِّ الْکُلِّ کُلٌّ مِنْ کُلِّ الْکُلِّ کُلٌّ عَلٰی کُلِّ الْکُلِّ کُلٌّ حَقُّ کُلِّ الْکُلِّ کُلٌّ وَ کُلُّ الْکُلِّ کُلٌّ اَلْکُلُّ عَلَی الْکُلِّ ○ (مجموعہ صلوات الرسول، جزو۲۴: صفحہ ۲۲)

اللہ کل کے کل کا کل ہے، رحمٰن کل کے کل کا کل ہے، رحیم کل کے کل کا کل ہے۔ اسی کی طرف کل کے کل کا کل (راجع) ہے۔ کل کے کل کا کل اسی کے ساتھ ہے۔ وہی کل کے کل کا کل ہے۔ وہی ہر کل کے کل میں کل ہے۔ وہ کل کے کل کے لیے کل ہے۔ وہ کل کے کل کے ساتھ کل ہے۔ وہ

کل کے کل سے کل ہے۔ وہ کل کے کل پر کل ہے۔ وہ کل کے کل کا کل حق ہے۔ اور وہ ہر کل کے کل کا کل ہے۔ (الغرض) وہ ہر کل کے اوپر کل ہے۔ اے اللہ میں تجھ سے سوال کرتا ہوں ہر پہلے کے پہلے ہونے کے طفیل اور ہر آخر کے آخر ہونے کے طفیل کہ مجھے سب میں (خیر کے ساتھ) تقدم عطا فرما۔

۷۔ منازل سلوک اور معرفت

اَللّٰھُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰی اٰلِ سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَیْنِ الْمَقْصُوْدِ وَ الْحَامِدِ الْمَحْمُوْدِ وَ شَاھِدِ الْمَشْھُوْدِ وَالْوَاجِدِ الْمَوْجُوْدِ وَ نُقْطَةِ دَآئِرَةِ الشُّھُوْدِ وَ الْوُجُوْدِ وَ قِبْلَةِ كُلِّ مَعْدُوْمٍ وَّ مُمْكِنٍ وَّ مَوْجُوْدٍ اَللّٰھُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰی اٰلِ سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ نِالْحَقِیْقَةِ الْمُقَدَّسَةِ الْمُحِیْطَةِ بِالْحَقَآئِقِ وَ الْاَعْیَانِ وَالنُّقْطَةِ الْبَسِیْطَةِ الْمُتَمِّمَةِ لِمَنَازِلِ الْاِیْمَانِ وَالْاِحْسَانِ وَحُبُّهٗ حَقِیْقَةُ الْاِیْمَانِ وَحُضُوْرُهٗ كَمَالُ الْاِحْسَانِ ۔(مجموعہ صلوات الرسول، ج ۲۴: صفحہ ۳۸۔۳۹)

اے اللہ! صلوٰۃ وسلام نازل فرما سیدنا محمد پر اور آپ کی آل اطہار پر جو عین مقصود، محمود کی حمد بیان کرنے والے اور خالق وخلائق کے گواہ ہیں۔ آپ ہر موجود کے لیے باعث وجود، شہود و وجود کے دائرہ کے نقطہ اور ہر معدوم، ممکن اور موجود کے قبلہ ہیں۔ اے اللہ صلوٰۃ وسلام نازل فرما سیدنا محمد پر اور آپ کی آل اطہار پر جو تمام حقائق اور اعیان پر محیط حقیقت مقدسہ ہیں، جو ایمان و احسان کی منازل کو مکمل اور پورا کرنے والا بسیط نقطہ ہیں۔ آپ کی محبت ایمان کی حقیقت ہے اور آپ کا استحضار احسان کا کمال ہے۔

۸۔ فنا فی اللہ کا حال

یَا قُدُّوْسُ الطَّاھِرُ مِنْ كُلِّ سُوْٓءٍ فَلَا شَیْئَ یُعَانُ مِنْ جَمِیْعِ خَلْقِهٖ بِلُطْفِهٖ قَدِّسْنِیْ مِنْ ھٰذِهِ الدَّنِیَّةِ الْمُبَالَةِ اِلَیْھَا طَبْعِیْ وَ نَفْسِیْ وَ ھُوَ نُقْصٌ عِنْدَ الْقُدُّوْسِ وَ طَھِّرْنِیْ عَنْ كُلِّ نَقْصٍ عَآئِقٍ مِنْ اَسْبَابِ الْوُصُوْلِ ثُمَّ جَرِّدْنِیْ مِنْھَا حَتّٰی لَا

تَبْقٰی فِیْ قَلْبِیْ اِلَّا هُوِیَّةٌ اَحَدِیَّةٌ هِیَ عَیْنُ وَحْدَةٍ بِوُجُوْدٍ كُلِّیٍّ حَقِیْقِیٍّ قُدُوْسِیٍّ طَاهِرٍ عَنْ جَمِیْعِ النَّقَائِصِ فَلاَ یُغَالِبُهُ اَحَدٌ مِّنْ جَمِیْعِ الْمَوْجُوْدَاتِ الْفِعْلِیَّةِ وَ لاَ الْاِمْكَانِیَّةِ الْمَحْضَةِ الْقَرِیْبَةِ اَوِ الْبَعِیْدَةِ مِنَ الْفِعْلِ فَاَنْتَ قُدُوْسٌ مِّنْ جَمِیْعِ مَا تُنْسَبُ اِلَیْهِ كَیْفِیَّةٌ وَّ كَمِیَّةٌ وَ خَلَقْتَ الْمُجَدَّدَاتِ مُتَنَزِّهَةً عَنِ الشَّهَوَاتِ وَ الْكُفْرِ وَسَآئِرِ مَا لاَ یَنْبَغِیْ فَقُدِّ سَتْ وَ طُهِّرَتْ بِطُهُوْرِ قُدْ سِیَّتِكَ حَتّٰی بَرِئَتْ عَنِ الْمَعَاصِیْ فَلاَ یَعْصُوْنَ وَ یَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ فَطَهِّرْ قَلْبِیْ وَ قَدِّسْ سِرِّیْ لِاِقْتِبَاسِ مَا فِی عَالَمِ الْمُجَرَّدَاتِ الْمُسَمّٰی بِعَالَمِ الْمَلَكُوْتِ اَللّٰهُمَّ اَنْتَ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ تَرُبُّ مَنْ تَشَآءُ وَاَنْتَ الْعَلِیْم ۔ (مجموعہ صلوات الرسول، جز و۲۳: صفحہ۲۲۔۲۳)

اے ہر نقص سے مقدس وطاہر! تمام مخلوق میں کوئی شے ایسی نہیں جس سے تیرے لطف وکرم کے بدلے تعاون لیا جا سکے، مجھے اس بے حیثیتی اور کمینگی سے پاک فرما جس کی طرف میری طبیعت اور نفس راغب ہے حالانکہ وہ تجھ قدوس کے نزدیک عیب اور نقص ہے۔ اور مجھے اسباب وصول سے مانع ہر نقص سے پاک فرمادے۔ پھر مجھے (ان علائق ونقائص سے) خالی اور فارغ فرما حتی کہ میرے دل میں ہویت احدیت کے سوا کچھ باقی نہ رہے جو وجود کلی حقیقی کی ہر نقص سے پاک عین وحدت ہے۔ پس اس پر فعل کے لحاظ سے کوئی موجودِ فعلی یا امکانِ محض غلبہ نہیں پاسکتا چاہے وہ قریبی ہو یا بعیدی۔ پس تو اس طرف منسوب کی جانے والی ہر کیفیت وکیت سے پاک ہے اور تو نے خواہشات نفسانیہ، کفر اور وہ سب کچھ جو موزوں نہیں سے منزہ مخلوق (فرشتوں) کو پیدا فرمایا۔ پس وہ تیرے ظہور قدوسیت کے طفیل مقدس ومطہر ہو گئے حتی کہ تمام تر معاصی سے مبرا ومنزہ ہو گئے۔ لہٰذا وہ نافرمانی نہیں کرتے اور انہیں جس کا حکم دیا جائے وہی کرتے ہیں۔ اے اللہ! میرے دل کو پاک فرما اور میرے سرّ کو عالم ملکوت سے موسوم عالم مجردات کے انوار و حقائق اخذ کرنے کے لیے پاکیزہ بنادے۔ اے اللہ! تو رب العالمین ہے جس کی چاہے پرورش فرماتا ہے اور تو ہی دائمی علم والا ہے۔

٦۔ آیاتِ قرانی کی تفسیر کا منہج:

مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں آپ جا بجا آیات قرآنی بھی لائے ہیں۔

یہ آپ کے اسلوب کی ندرت ہے کہ آیات کا بیان ہمیں ان میں موجود معانی و مفاہیم کے ان گوشوں سے آگاہ کرتا ہے جو عام تفاسیر یا کتب میں مذکور نہیں۔ آپ کے اسلوب بیان سے ہمیں توضیح متن وتعینِ معنی کے نئے مناہج سے بھی آگاہی ہوتی ہے مثلاً ۱۸: ۱۳، ۵: ۲۴، ۲۷: ۱۵، ۱۶، ۷: ۱۶، ۳۱، ۳: ۱۴۔ یہاں مثال کے طور پر آیۂ قرآنی بِسۡمِ اللهِ مَجۡرِيۡهَا وَ مُرۡسٰهَا کے بیان کو پیش کیا جاتا ہے:

اَللّٰهُمَّ اِنَّ نَفۡسِیۡ سَفِيۡنَةٌ سَآئِرَةٌ فِیۡ بِحَارِ طُوۡفَانِ الۡاِرَادَةِ حَيۡثُ لَا مَلۡجَأَ وَلَا مَنۡجَأَ مِنۡكَ اِلَّا اِلَيۡكَ فَاجۡعَلۡ اَللّٰهُمَّ بِسۡمِ اللّٰهِ مَجۡرِيۡهَا وَ مُرۡسٰهَا اِنَّ رَبِّیۡ لَغَفُوۡرٌ رَّحِيۡمٌ ۔(مجموعہ صلوات الرسول، جزو ۲۶: صفحہ ۲۵)

اے اللہ! میرے نفس کا سفینہ ارادے کے طوفانی سمندروں میں رواں دواں ہے۔ اور تیرے سوا اس کا کوئی جائے پناہ اور فریاد رس نہیں ہے۔ اے اللہ! پس تو اپنے نام (اللہ) کی برکت، ربوبیت، شان غفاری اور رحمت سے اس کا چلنا اور ٹھہرنا مقدر کرے۔

۷۔ سالک کے لیے دستورِ زندگی:

مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سالک راہ حقیقت کے لیے دستور زندگی کی حیثیت رکھتا ہے۔ صبح سے شام تک کے معمولات، دعاؤں اور آداب وضوابط کو آپ نے مختلف مقامات پر بیان فرمایا۔ اور یہ بیان فکر وعمل کا بیک وقت احاطہ کرتا ہے۔ آپ کی عملی اور نتیجہ خیز فکر کا اثر ہے کہ اس میں یاد خداوند کا رجائی اور عملی پہلو ہر حوالے سے غالب ہے۔ مثلاً درج ذیل عبارت اسی روح کی مظہر ہے:

اَللّٰهُمَّ اِنۡ كُنۡتَ كَتَبۡتَنَا اَشۡقِيَآءَ فَامۡحُهُ وَاكۡتُبۡنَا سُعَدَآءَ وَ اِنۡ كُنۡتَ كَتَبۡتَنَا سُعَدَآءَ فَاَثۡبِتۡنَا فَاِنَّكَ تَمۡحُوۡ مَا تَشَآءُ وَ تُثۡبِتُ وَ عِنۡدَكَ اُمُّ الۡكِتَابِ ○ اَللّٰهُمَّ اِنۡ كُنۡتَ كَتَبۡتَ عَلَیَّ شَقۡوَةً اَوۡ ذَنۡبًا فَامۡحُهُ فَاِنَّكَ تَمۡحُوۡ مَا تَشَآءُ وَ تُثۡبِتُ وَ عِنۡدَكَ اُمُّ الۡكِتَابِ وَاجۡعَلۡهُ سَعَادَةً وَّ مَغۡفِرَةً ○ اَللّٰهُمَّ يَا ذَا الۡمَنِّ وَ لَا يَمُنُّ عَلَيۡهِ يَا ذَا الۡجَلَالِ وَالۡاِكۡرَامِ ط يَا ذَا الطَّوۡلِ وَالۡاِنۡعَامِ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اَنۡتَ ظَهِيۡرُ اللَّاجِيۡنَ وَ جَارُ الۡمُسۡتَجِيۡرِيۡنَ وَ اَمَانُ الۡخَآئِفِيۡنَ○ اَللّٰهُمَّ اِنۡ كُنۡتَ كَتَبۡتَنِیۡ عِنۡدَكَ فِیۡ اُمِّ

الْكِتَابِ شَقِيًّا اَوْ مَحْرُوْمًا اَوْ مَطْرُوْدًا اَوْ مُقْتَرًا عَلَيَّ فِي الرِّزْقِ فَامْحُهُ○ اَللّٰهُمَّ بِفَضْلِكَ شَقَاوَتِيْ وَ حِرْمَانِيْ وَ طَرْدِيْ وَ اِقْتَارَ رِزْقِيْ اُمْحُهَا وَاثْبِتْنِيْ عِنْدَكَ فِيْ اُمِّ الْكِتَابِ سَعِيْدًا مَّرْزُوْقًا مُّوَفَّقًا لِلْخَيْرَاتِ فَاِنَّكَ قُلْتَ وَ قَوْلُكَ الْحَقُّ فِيْ كِتَابِكَ الْمُنْزَلِ عَلٰى لِسَانِ نَبِيِّكَ الْمُرْسَلِ يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهٗ اُمُّ الْكِتَابِ ○ (مجموعہ صلوات الرسول، جزو ۱۸: صفحہ ۴۱-۴۲)

اے اللہ! اگر تو نے ہمیں بد بختوں میں لکھا ہے تو اسے مٹا دے اور ہمیں خوش بختوں میں لکھ دے اور اگر تو نے ہمیں خوش بختوں میں لکھا ہے تو ہمیں ثبات عطا فرما۔ بے شک تو جو چاہتا ہے مٹاتا ہے اور جو چاہتا باقی رکھتا ہے اور تیرے پاس ہی ام الکتاب ہے۔ اے اللہ! اگر تو نے میرے لیے بدبختی یا گناہ لکھا ہے تو اسے مٹا دے۔ بے شک تو جو چاہے مٹاتا ہے اور جو چاہے ثابت رکھتا ہے اور تیرے پاس ہی ام الکتاب ہے اور اس بدبختی و گناہ کو میرے لیے سعادت و مغفرت بنا دے۔ اے اللہ! اے احسان کرنے والے جس پر احسان نہیں کیا جا سکتا! اے جلال و اکرام والے! اے وسعت و انعام والے! تیرے سوا کوئی معبود نہیں۔ تو ہی پناہ طلب کرنے والوں کا مددگار ہے اور پناہ حاصل کرنے والوں کی پناہ اور خوف زدگان کی امان ہے۔ اے اللہ! اگر تو نے مجھے اپنے ہاں ام الکتاب میں بد بخت یا محروم یا ٹھکرایا ہوا یا تنگ روزی والا لکھا ہے تو اسے محو فرما دے۔ اے اللہ! اپنے فضل سے میری بدبختی، محرومی، اپنی بارگاہ سے دوری اور رزق کی تنگی مٹا دے اور مجھے اپنے ہاں ام الکتاب میں نیک بخت، کشادہ روزی والا اور نیک اعمال کی توفیق والا لکھ دے۔ کیونکہ یہ تیرا ہی فرمان ہے، اور تیرا فرمان حق ہے جسے تو نے اپنے نبی مرسل کی زبان پر اپنی کتاب میں نازل فرمایا ہے: ”اللہ تعالیٰ جسے چاہے مٹاتا ہے اور جسے چاہے ثابت رکھتا ہے اور اس کے پاس ہی ام الکتاب ہے“۔

۸۔ تصوف کا عملی اطلاق:

آپ کے نزدیک تصوف صرف رسم و رواج یا روایتی اعمال کا نام نہیں بلکہ یہ احوال و اعمال کی دنیا کو منقلب کر دینے کا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے اپنے مخصوص انداز میں ہر ہر ذکر، دعا اور طرزِ فکر و عمل کے اس اس گوشے اور پہلو کو بیان کر دیا جو اس کے عملی اطلاق کے لیے ضروری تھا۔ تاریخ صوفیہ میں یہ آپ کا امتیاز ہے کہ آپ نے احوال و مقامات اور اعلیٰ منازل تصوف کو

صرف تخیل واسرار کی دنیا تک محدود نہ رکھا بلکہ ان کے اثرات و کیفیات اور ان کے حصول کے طریقہ کو ایسے موثر پیرائے میں بیان فرمایا کہ مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا قاری غور وفکر اور جذبہ عمل سے اس راہ کی برکات کو باسانی حاصل کرسکتا ہے۔ اس ذیل میں کچھ موضوعات یہاں بیان کیے جاتے ہیں:

۱۔ذکر سے علم وتاثیر کا حصول:

جزو ۲۵ کے صفحہ ۱۲ تا ۳۲ بیان کیا گیا کہ ذکر کس طرح ذاکر کے شعور اور شخصیت کا حصہ بن کر اس کے علم اور تاثیر کے دروازے کھولتا ہے۔

۲۔قرآن کا جزو بدن بن جانا:

جزو ۱۹ کے صفحہ ۳۱ پر بیان کیا گیا کہ جب سالک ذکر میں محو ہوتا ہے تو نہ صرف اس کا ظاہر اور اعضاء اطاعت الٰہی کا مظہر بنتے ہیں بلکہ ذکر الٰہی اس کا جزو بدن بن جاتا ہے۔ اور اس کے جسم کے گوشت، خون اور تمام حواس ذکر الٰہی سے مملو ہو جاتے ہیں۔

۳۔دعا واستعداد کا ربط:

جزو ۲۳ کے صفحہ ۲۸ تا ۲۹ پر بیان کیا گیا کہ دعا مقبول ہونے کے لیے بندے کی استعداد ایک لازمی تقاضا ہے۔ جب بندہ اطاعت الٰہی اور ذکر سے اپنی استعداد کو ترقی یافتہ کرلیتا ہے تو اس کے لیے دعا کی قبولیت کا امکان پیدا ہوتا ہے۔

۴۔علم وقدرت کا تعلق:

جزو ۲۳ کے صفحہ ۱۵ تا ۱۷ اور جزو ۲۶ کے صفحہ ۲۴ پر بیان کیا گیا ہے کہ قربت الٰہی کی برکت سے سالک پر اسرار کائنات کا انکشاف ہوتا ہے۔ اور یہی مشاہدہ انجام کار اس سے ذرات وجود کے ہر ذرے کو مخاطب بنا دیتا ہے۔ اور اس طرح سالک کو شانِ تصرف عطا ہوتی ہے۔

۵۔کل من علیھا فان اور قربت الٰہیہ کا تصور:

جزو ۱۸ کے صفحہ ۳۹ تا ۴۰ اور جزو ۲۵ کے صفحہ ۳۲ پر بیان کیا گیا ہے کہ قربت الٰہیہ کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ سالک کو ماسوا کے فانی ہونے کا حال میسر ہو۔ غیریت کے نقطے کو محو کر کے ہی سالک ذات حق کا مشاہدہ کرسکتا ہے۔

۶۔تکمیل اوقات وآنات:

سالک کے لیے کامل حال یہ ہے کہ اس کا کوئی لمحہ قربت الٰہی سے خالی اور خطرات و وسوسوں سے آلودہ نہ ہو۔ اس حال کے حصول کا طریق جزو ۲۳ کے صفحہ ۲۹ پر بیان کیا گیا ہے۔

۷۔ تصرف فکر کرتا ہے:

جزو ۲۵ کے صفحہ ۳۳ تا ۳۴ پر بیان کیا گیا ہے کہ تصرف و تاثر کی اساس لطیف و سریع فکر ہے۔ یہ اصول تصوف کی سائنسی بنیادیں فراہم کرتا ہے۔

۹۔ مختلف علوم وفنون کا بیان:

جیسا کہ بیان کیا گیا ہے کہ مجموعہ صلوات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آپ کے علم لدنی کا شاہکار ہے۔ آپ کی یہ تصنیف نہ صرف تصوف وطریقت کے اسرار ورموز کا بحر ذخار ہے بلکہ اس میں ہر علم وفن کا اجمالی تذکرہ ملتا ہے۔ مثلاً طب (جزو ۱۳ اور ۲۵: ۳۴، ۲۶: ۳۸)، نفسیات (۲۶: ۴۱، ۲۰: ۲۳، ۱۰: ۱۹)، علم الاشکال (۲۶: ۲۴)، علم الملبوسات (جزو ۴)، علم الانساب (جزو ۱: ۲۵، ۵: ۸۔۹)، علم ریاضی (۲۷: ۳۲، ۳۳)، کونیات و ترتیب تخلیق (۲۷: ۱۵، ۲۰: ۲۲)، علم کتابت (۱۱: ۲۵)، علم الحروف (۷: ۱۰، ۶: ۳۶، ۱۷: ۶، ۳: ۱۴، ۱۲: ۱۹، ۲۴: ۱۷، ۲۰، ۲۴: ۱۵)، علم منطق (۱: ۲۴)، علم التاریخ (۱: ۳۰، ۳: ۶)، علم الموجودات (۲۵: ۹)، صور اجسام (۲۰: ۶) اور موضوعات فلسفہ مثلاً زماں (۲۰: ۱۹، ۲۶: ۴۳، ۲۷: ۱۳، ۲۲)، دوران فلک (۲۶: ۳۳)، حقیقت عدم (۳۰: ۳۲، ۱۰: ۱۶) جواہر، اعراض، مادہ (۱: ۱۹) وغیرہم کا بیان۔ مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مختلف اجزاء میں یہ بیان تعلیماتی اور اطلاقی انداز سے کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مجموعہ صلوات الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قاری اس سے نسبت کی برکت سے مختلف علوم وفنون کا شناور ہو جاتا ہے۔

۱۰۔ طریقہ رحمانیہ محبوبیہ کا بیان:

آپ نے کئی متوسلین کے استفسار پر اپنے طریق کو طریقہ محبوبی قرار دیا۔ آپ نے فرمایا کہ میرا طریقہ جلال و جمال کے اعتدال (۲: ۱۴، ۹: ۱۷، ۲۸: ۱۲) اور براہ راست مشکوٰۃ نبوت سے اخذ نور پر مبنی ہے اس حقیقت کا اظہار آپ نے مجموعہ صلوات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں

یوں فرمایا:

اَللّٰهُمَّ ثَبِّتْنِیْ عَلٰی شَرِیْعَتِكَ الْغَرَّآءِ الْمُحَمَّدِیَّةِ الْاَكْمَلِیَّةِ وَ طَرِیْقَتِكَ الْمُوْصِلَةِ اِلَی الْمَقَامِ الْاَحَدِیِّ التَّوْحِیْدِیِّ بِحُرْمَتِهٖ وَ عِزَّتِهٖ وَ شَرَفِهٖ وَ قَبُوْلِهٖ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ ○ (مجموعہ صلوات الرسول، جزو ۲۰: صفحہ ۷)

اے اللہ! مجھے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روشن و کامل شریعت اور مقام احدی توحیدی سے واصل کرنے والی آپ کی طریقت پر ثبات عطا فرما۔ اے اللہ! میری دعا کو آپ کی عزت، شرف اور قبولیت کے طفیل قبول فرما۔

اَللّٰهُمَّ اشْفِنِیْ مِنْ اَمْرَاضِ الْكَوْنَیْنِ وَ قَوِّنِیْ عَنْ ضُعْفِ الدَّارَیْنِ بِحُرْمَتِهٖ وَ بِعِزَّتِهٖ وَ قَبُوْلِهٖ وَ شَرَفِهٖ عِنْدَكَ وَ صَحِّحْنِیْ وَ ثَبِّتْنِیْ عَلَی الشَّرِیْعَةِ الْغَرَّآءِ الْمُحَمَّدِیَّةِ الْاَكْمَلِیَّةِ الْاَنْوَرِیَّةِ الْاَجْمَعِیَّةِ وَ الْحَقِیْقَةِ الْحَقِیْقِیَّةِ وَ الْمَعْرِفَةِ الْعَارِفِیَّةِ الْعِرْفَانِیَّةِ وَ ثَبِّتْنِیْ عَلَی السُّنَّةِ السَّنِیَّةِ ○ (مجموعہ صلوات الرسول، جزو ۲۰: صفحہ ۳)

اے اللہ! مجھے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حرمت و عزت اور اپنے ہاں ان کی قبولیت و شرف کے طفیل تمام موجودات کی بیماریوں سے شفا عطا فرما اور مجھے دونوں جہان میں ان کے طفیل ضعف و ناتوانی سے تقویت عطا فرما۔ اور میری درستگی فرما اور مجھے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روشن، محمدی، کامل تر، نورانی اور جامع ترین شریعت پر ثبات عطا فرما۔ اور حقیقت حقیقی اور عارفی و عرفانی معرفت پر ثبات عطا فرما۔ اور مجھے عالی شان سنت پر ثابت قدم رکھ۔

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَتَوَسَّلُ اِلَیْكَ بِحُبِّ مَحَبَّتِهٖ وَ مَحَبَّةِ قَبُوْلِهٖ وَ قَبُوْلِ قَبُوْلِهٖ قَبُوْلاً كَامِلاً مُكَمِّلاً وَ مُتَوَسِّلاً بِهٰذَا الْحَامِدِ الْحَمَّادِ الْمَحْمُوْدِ الْمُحَمَّدِ الْاَحْمَدِ اَنْ تَشْفِیَنِیْ وَ تُقَوِّیَنِیْ شِفَآءً تَامًّا كَامِلاً عَاجِلاً بَدَنِیًّا وَ قَلْبِیًّا وَ قُوَّةً ظَاهِرِیَّةً وَ بَاطِنِیَّةً وَ تَجْعَلَنِیْ طَوِیْلَ الْفِرَاقِ سَبِیْلَ الْعُشَّاقِ فِیْ عِبَادَتِكَ وَ عُبُوْدَتِكَ وَ عُبُوْدِیَّتِكَ وَ تُثَبِّتَنِیْ عَلَی الطَّرِیْقَةِ الْخَاصَّةِ الْاِحْسَانِیَّةِ وَ الْمَعْرِفَةِ الْوَحْدِیَّةِ الْوَاحِدِیَّةِ التَّوْحِیْدِیَّةِ الْاَحَدِیَّةِ مِنْ غَیْرِ غَیْرِیَّةٍ وَ اَنَانِیَّةٍ وَ وَهَمِیَّةٍ الْمَوْهُوْمِیَّةِ وَ الْحَقِیْقَةِ الْمُحَمَّدِیَّةِ الْاَحْمَدِیَّةِ الْاَكْمَلِیَّةِ الْاَجْمَعِیَّةِ صَلَّی اللّٰهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ۔ (مجموعہ صلوات الرسول، جزو۲۲: صفحہ۴۵)

اے اللہ! بیشک میں تیری بارگاہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی محبت اور محبت قبولیت اور قبولیت کامل واکمل کا وسیلہ اختیار کرتا ہوں۔ اور میں اس حامد وحماد ومحمود اور محمد واحمد کا وسیلہ اختیار کرتا ہوں کہ تو مجھے شفا عطا فرما اور بدن، قلب، ظاہر اور باطن کی فوری شفائے کامل واکمل سے مجھے تقویت عطا فرما۔ اور تو مجھے اپنی عبادت، بندگی اور عبودیت میں لمبی جدائی والا اور اہل عشق کی راہ اختیار کرنے والا بنا۔ اور مجھے خاص طریقہ احسان اور وحدت واحدہ وتوحید احدیت کی معرفت پر ثبات عطا فرما، کہ جس سے (مجھ میں) غیریت کا غیر، انانیت اور موہومی وہمیت باقی نہ رہے۔ اور مجھے محمدی احمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اکمل اور اجمع حقیقت پر ثبات عطا فرما۔

اِلٰهِیْ اَحْیِ رُوْحِیْ بِحَیَاةٍ اَبَدِیَّةٍ وَ مَتِّعْ سِرِّیْ بِسِرِّكَ فِی الْحَضَرَاتِ الشُّهُوْدِیَّةِ وَ الْمَشْهُوْدِیَّةِ بِالْمَعَارِفِ الرَّبَّانِیَّةِ وَ اَطْلِقْ لِسَانِیْ بِالْعُلُوْمِ اللَّدُنِّیَّةِ .

(مجموعہ صلوات الرسول، جزو۲۵: صفحہ۲)

اے اللہ! میری روح کو ابدی حیات سے زندہ فرما، اور میرے سِرّ کو شھودیت ومشھودیت کے ساتھ اپنے سِرّ کی حضوری میں ربانی معارف کا نفع عطا فرما اور میری زبان پر علم لدنی جاری فرما۔

الغرض حضرت خواجہ محمد عبدالرحمٰن چھوہرویؒ کی تعلیمات شریعت وطریقت، ظاہر وباطن اور احوال وکردار کا اعتدال پر مبنی ایسا مرقع ہیں کہ آپ کا طریقہ شخصیت کے ارتقا کے لیے تصوف کے عملی اطلاق اور اس اطلاق کے ثمرات ونتائج کا مکمل احاطہ کرتا ہے۔

❁……❁……❁

حوالہ جات

۱۔ محمد عبدالرحمٰن چھوہرویؒ، مجموعہ صلوات الرسول، ۵۱ گھاٹ فریاد بیگ، سولہ شہر، چاٹگام، /دارلعلوم اسلامیہ رحمانیہ، ہری پور ہزارہ، ۱۹۸۲ء۔

۲۔ محمد عبدالرحمٰن چھوہرویؒ، احسن الحسنیٰ شرح اسماء الحسنیٰ ، دارلعلوم اسلامیہ رحمانیہ، ہری پور ہزارہ، ۲۰۱۷ء۔

۳۔ ڈاکٹر طاہر حمید تنولی، مکتوبات رحمانیہ، دارالعلوم اسلامیہ رحمانیہ، ہری پور ہزارہ، ۲۰۰۶ء۔

مولانا روم کا تصور زمان

مسلم علمی روایت میں زماں کی ماہیت و معنویت کی تفہیم کے تین مناہج ہیں یعنی کلام، فلسفہ اور تصوف، فی زمانہ ان میں دو کا اضافہ بھی کیا جا سکتا ہے یعنی سائنس اور ادب۔ متکلمین کے نزدیک حقیقت کو قدیم اور لامحدود رکھنے کے لیے زمان اصل حدوث و حادث اور مکان اصل تحدید اور محدود ہے۔ اہل فلسفہ کے نزدیک حقیقت کے معقول ہونے کے باعث زماں و مکاں کو قدیم تصور کرنا حقیقت کی وحدت کے لیے مضر نہیں ٹھہرتا۔ صوفیہ کا موقف ان دونوں سے بایں طور مختلف ہے کہ ان کے تصور زماں کا انحصار ان کی انفعالی تجربیت پر ہے یعنی انہیں حقیقت زماں کی تفہیم اثبات حقیقت کے لیے نہیں بلکہ وصال حق کے لیے درکار ہے۔ اس منہج سے اگر ایک طرف صوفیہ ان مشکلات سے نکل گئے جن تک سامنا متکلمین یا اہل فلسفہ کو تھا تو دوسری طرف انہیں وہ راہ بھی میسر آ گئی جس پر چل کر وہ تعینات اور مراتب ظہور کی منازل سے گزرتے ہوئے ایصال حقیقت کو پا سکتے تھے، یعنی اپنے مکاشفے اور واردات کو حال اور حقیقت میں بدل لیں۔ اسی لیے ماہیت زماں کی تفہیم کو صوفیہ نے معرفت حق کی کلید اور اساس قرار دیا۔[۱] اسی تسلسل میں اقبال نے اسے مسلم تہذیب کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ کہا۔[۲] اسی تناظر میں صوفی کے لیے ناگزیر علوم کی تفصیل بیان کرتے ہوئے علی ہجویری نے لکھا:

علم حقیقت کے تین ارکان ہیں: اول ذات خداوند تعالیٰ اور اس کی وحدانیت کا علم اور اس کے ساتھ کسی چیز کی مشابہت کی نفی، دوم خدائے تعالیٰ کی صفات اور اس کے احکام کا علم اور سوم اس کے افعال اور ان کی حکمتوں کا علم۔ الغرض احکام حقیقت بہت زیادہ ہیں اور سب کو جمع کرنا کسی کے بس کی بات نہیں کیونکہ لطائف خداوندی لامحدود ہیں۔[۳]

مولانا روم (۶۰۴ء-۶۷۲) فلسفہ و کلام کی گہرائیوں سے آگاہ ہوتے ہوئے بھی زماں

کے باب میں صوفیہ کے منہج کے مطابق گفتگو کرتے ہیں۔ مثنوی میں مولانا کے افکار و خیالات کی روشنی میں زمان کی ماہیت اور شعور انسانی سے اس کے تعلق کے حوالے سے تفصیلات سامنے آتی ہیں اور یہاں ان کے بیان پر فلسفہ و کلام کی بجائے صوفیانہ روایت کا رنگ غالب ہے۔ زماں کی ماہیت کو بیان کرتے ہوئے مولانا نے زمان کے معمولی اور فلسفیانہ دونوں پہلوؤں کو بیان کیا ہے۔ اگر زماں کو عموی تناظر میں دیکھیں تو یہ روز مرہ زندگی کے واقعات کی ترتیب کی اساس ہے:

شرح ایں ہجراں و ایں خون جگر
ایں زماں بگذار تا وقت دگر

اس فراق اور خونِ جگر کی تفصیل اب دوسرے وقت کے لیے چھوڑ۔

ماہیت زماں کے باب میں لحہ ایک ایسی حقیقت ہے جہاں وجود و عدم بیک وقت موجود ہوتے ہیں۔ ایک حدیث مبارکہ میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دنیا کو ایک ساعت قرار دیا۔ اس حدیث کو بیان کرتے ہوئے رومی کہتے ہیں کہ ساعت ہی ہر شے کی موت و حیات کا وقفہ ہے۔ سو اس کائنات کا ہر وجود زندگی و موت یا فنا و بقا کے عمل سے ہر لمحے گزر رہا ہے۔ ھیزنبرگ (Werner Karl Heisenberg 1901-1976) بھی یہی کہتا ہے کہ حقیقت کا بیان انسان کی حیطہ اظہار سے ماوراء ہے۔ کیونکہ الیکٹران بیک وقت ذرہ اور موج کی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے اور یہ کہنا مشکل ہے کہ ان دونوں کے الگ الگ مکانی محل ہیں۔ یہاں یہ کائنات ہمارے تصور سے کہیں زیادہ نادر اور مختلف ہو جاتی ہے۔ کلیفرڈ (W. K. Clifford 1845-1879) کائنات کی اس جہت کو بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ مادہ ایک خمیدہ مکان کے علاوہ کچھ نہیں۔ جان ویلر (John Wheeler 1911-2008) کے مطابق مادے کا مواد مکان کی نیستی (Nothingness of Space) ہے۔ ٹالبوٹ (Michael Talbot 1953-1992) کے مطابق:؛

> … matter and empty space thus become one and the same… But the matter does not end here. As particles were discovered to be more wave-like, phenomenon such as light, which had always been interpreted as a wave became more and more particle-like. The German physicist Max Plank suggested that light was discontinuous and consisted of small units called Quanta.[5]

مولانا کے مطابق عدم اور وجود، بے صورتی اور صورت، زندگی اور موت کا سفر لحظہ کے اندر جاری ہے۔ اور یہ سفر اپنی اصل سے وصل کی تلاش کا سفر ہے:

صورت از بے صورتی آمد برون
باز شد انا الیہ راجعون
پس ترا ہر لحظہ مرگ و رجعتیست
مصطفیٰ فرمود دنیا ساعتیست[۶]

صورت ایک بے صورت سے پیدا ہوئی پھر لوٹ گئی کہ ہم اسی کی طرف لوٹنے والے ہیں۔ پس تیرے لیے ہر لحظہ موت اور واپسی ہے آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا دنیا ایک ساعت ہے۔

صوفیانہ روایت میں وقت کو سیف قاطع بھی قرار دیا گیا ہے[۷] میں اسے امام شافعی سے منسوب کیا گیا ہے۔ مولانا نے بھی اس تصور کو بیان کیا ہے:

قال اطعمنی فانی جائع
واعجل فالوقت سیف قاطع[۸]

اس نے کہا: مجھے کھلا میں بھوکی ہوں جلدی کر کہ وقت تیز تلوار ہے۔

مولانا کے ہاں زماں ایک اضافی حقیقت ہے۔ تاہم اس کا ادراک انسانی شعور سے وابستہ ہے۔ مثنوی میں مولانا بیان کرتے ہیں کہ قرب حق صدیوں کی مدت کو لمحہ میں بدل سکتا ہے۔ اصحاب کہف کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

پیش ما صد سال و یک ساعت یکیست
کہ دراز و کوتہ از ما منفکیست
آں دراز و کوتہی در جسمہاست
آں دراز و کوتہ اندر جان کجاست؟
سیصد و نہ سال آں اصحاب کہف
پیش شاں یک روز، بے اندوہ ولہف[۹]

ہمارے لیے ایک گھنٹہ اور سو سال یکساں ہیں کیونکہ لمبائی اور چھوٹائی ہم سے جدا ہے۔ لمبائی اور

چھوٹائی جسموں میں ہوتی ہے، درازی اور کوتاہی روح میں کہاں ہے؟ تین سونو سال اصحاب کہف کے ان کے لیے بغیر رنج اور افسوس کے ایک دن تھا۔

سو حقیقت زماں سے آگہی سر معرفت ہے۔ دن اہل اسرار کے اسرار کا عکس و اظہار اور رات ان کا ستر و پردہ ہے۔ اللہ نے ضحیٰ کی قسم اسی لیے کھائی کہ یہ ذات رسالتمآب کے باطن کی روشنی ہے، ورنہ وہ اپنی تخلیق سے ایک شے کی قسم کیوں کھاتا:

پس حقیقت روز ، سر اولیاست
روز پیش مہر شاں چوں سالہاست
عکس راز مرد حق دانید روز
عکس ستاریش، شام چشم دوز
زآں سبب فرمود یزداں والضحیٰ
والضحیٰ نور ضمیر مصطفیٰ[۱۰]

پس روز کی حقیقت اولیاء کا باطن ہے ان کے چاند کے مقابلہ میں دن سایوں کی طرح ہے۔ دن کو مردِ حق کے باطن کا عکس سمجھو، آنکھ کو بند کر دینے والی شام اس کے ستارے کا عکس ہے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے (قسم ہے) ضحیٰ کی فرمایا اور ضحیٰ مصطفیٰ کے دل کا نور ہے۔

ماضی، حال اور مستقبل کی حیثیت کا انحصار ہمارے شعور کی سطح پر ہے۔ شعور کی یہ سطح سوادِ حرف اور آثار قلم کی بجائے آثار قدم کی پیروی سے میسر آتی ہے۔[۱۱]

اس سطح شعور کے ساتھ ہی ماضی، حال اور مستقبل کے اثرات سے ماوراء ہوتے ہوئے بے صورتی میں صورت اور عدم میں وجود کا مشاہدہ ممکن ہوتا ہے:

فکرت از ماضی و مستقبل بود
چوں ازیں دو رست مشکل حل شود
دیدہ چوں بے کیف ہر با کیف را
دیدہ پیش از کان صحیح و زیف را[۱۲]

فکر (کا تعلق) ماضی اور مستقبل سے ہوتا ہے جبکہ ان کا فکر اس (ماضی و مستقبل) سے متعلق نہیں مسئلہ حل ہو گیا۔ چونکہ انہوں نے ہر با کیف کو بے کیف دیکھ لیا ہے، انہوں نے کان (کے وجود)

سے پہلے ہی کھرے کھوٹے کو دیکھ لیا ہے۔

عرفان حقیقت قید ہستی سے آزادی کے بغیر ممکن نہیں اور قید ہستی سے آزادی قید زماں سے آزادی کے بغیر متصور نہیں۔ مولانا نے شیخ دقوق کی حکایت میں اسے سفر جاں سے تعبیر کیا ہے:

تو سفر کردی ز نطفہ تا بعقل
نے بگامے بود منزل نے بنقل
سیر جاں بیچوں بود در دور و دیر
جسم ما از جاں بیاموزد سیر [۱۳]

تو نے نطفہ سے عقل تک سفر کیا، یہ منزل نہ قدم سے (طے) ہوئی نہ منتقل ہونے سے۔ روح کی سیر مسافت اور زمانہ میں بے کیف ہوتی ہے، ہمارے جسم نے روح سے سیر سیکھی ہے۔

اور سفر جاں، قرب حق کی تلاش کا سفر ہے

بر دلے کو را تحیر باخداست
کے شود پوشیدہ راز چپ و راست
گفت اگر اسے شود غیب از ولی
آں از استغراق داں نز جاہلی [۱۴]

اس دل پر جس کو خدا کے ساتھ تحیر ہے دائیں اور بائیں کا راز کب پوشیدہ ہوتا ہے؟ کہا اگر ولی سے کوئی نام غائب ہو تو وہ استغراق کی وجہ سے سمجھ، نہ کہ لاعلمی سے۔

مگر شعور کی یہ اعلیٰ سطح ان اہل معرفت کی صحبت سے میسر آتی ہے جو ان منزلوں سے گزر چکے ہیں۔ صحبت سے ہی حال ملتا ہے اور حال سے ہی ساعت سے بے ساعتی کی طرف بڑھنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے:

پیش اصل خویش چون بی خویش شد
رفت صورت، جلوہ معنیش شد
سَر چنین کردند، ہین فرمان تو راست
تفت دل، زآن سَر چنین کردن، بخاست

جب وہ اپنی اصل کے سامنے بے خود ہو گیا صورت ختم ہو گئی اس کے باطن کا جلوہ نمودار ہو گیا۔

انہوں نے سر اس طرح کیا، ہاں جو تیرا حکم ہو! اس طرح سر کرنے سے دل سے ایک شعلہ نکلا۔

ساعتی با آن گروه مجتبی
چون مراقب گشتم و از خود جدا
هم درآن ساعت، ز ساعت رست جان
زان که ساعت پیر گرداند جوان

تھوڑی دیر کے لیے اس برگزیدہ گروہ کے ساتھ جب میں مراقب اور اپنے سے جدا ہوا۔ اسی وقت روح، زمانہ سے آزاد ہو گئی کیونکہ زمانہ جوان کو بوڑھا بنا دیتا ہے۔

جمله تلوینها، ز ساعت خاستست
رست از تلوینها ز ساعت برست
چون ز ساعت، ساعتی بیرون شوی
"چون" نماند، محرم "بیچون" شوی

سارے تغیرات زمانہ سے پیدا ہوئے ہیں جس کو زمانہ سے نجات مل گئی وہ تغیر سے نجات پا گیا۔ جب تو تھوڑی دیر کے لیے زمانہ سے باہر ہو جائے گا چوں ختم ہو جائے گی، تو بے چون کا محرم (راز) بن جائے گا۔

ساعتی بیرون شو از ساعت، دلا
تا ز 'چونی' وارهی و از چرا
ساعت از بی ساعتی آگاه نیست
ز آن که آن سو جز تحیر راه نیست

اے دل! تھوڑی دیر کے لیے زمانہ سے باہر ہو جا تا کہ تو چون و چرا سے نجات پا لے۔ زمانہ بے زمانہ پن سے واقف نہیں ہے کیونکہ اس جانب تحیر کے علاوہ (کسی کا) راستہ نہیں ہے۔

هر نفر را بر طویله خاص او
بسته اند اندر جهان جستجو
منصب بر هر طویله رایضی
جز به دستوری نیاید رائضی

ہر شخص کو اس کے خاص اصطبل پر تنگ و دو کی دنیا میں باندھ دیا گیا ہے۔ ہر اصطبل پر ایک چابک سوار مقرر ہے اجازت کے بغیر کوئی نافرمان (باہر) نہیں آسکتا۔

از ہوس از یک طویلہ گر رود
در طویلہ دیگری اندر شود
از ہوس گر از طویلہ بگسلد
در طویلہ دیگران سر بر کند

اگر ہوس کی وجہ سے اصطبل سے نکلے (اور) دوسروں کے اصطبل میں گھسے۔

در زمان آخورچیان کز حق خوشند
گوشہ افسار او آن سو کشند
حافظان را گر نبینی، ای عیار
اختیارت را ببین، بی اختیار

تو فوراً چست اور ہوشیار سائیس اس کی پچھاڑی کا سرا پکڑتے ہیں اور کھینچ لیتے ہیں۔ اے کھرے (اور سمجھدار)! اگر تو نگہبانوں کو نہیں دیکھتا ہے اپنے اختیار کو بے اختیار دیکھ لے۔

اختیاری می کنی و دست و پا
بر گشا دستت، چرا حبسی چرا؟
روی در انکار حافظ بردہ ای
نام تہدیدات نفسش کردہ ای[۱۵]

تو (ایک چیز) اختیار کرتا ہے اور تیرے ہاتھ پاؤں کھلے ہوئے ہیں، تو رکا ہوا کیوں ہے؟ تو نے محافظ کے انکار کا رُخ کر لیا ہے اس کا نام تو نے نفس کی تہدیدات رکھ لیا ہے۔

گویا سر زماں سے آگاہی کا واحد راستہ قربت حق ہے۔ رومی اس تصور کی اساس بھی ایک حدیث مبارکہ پر رکھتے ہیں:

گفت: بہر شاہ مبذول است جان
او چرا آید شفیع اندر میان؟
"لی مع اللہ" وقت بود آن دم مرا

"لا یسع فیہ" نبی مجتبی
من نخواہم رحمتی جز زخم شاہ
من نخواہم غیر آن شہ را پناہ[۱۷]

اس نے کہا جان بادشاہ (یعنی حق) کے لیے ہے وہ سفارشی بن کر بیچ میں کیوں آیا؟ اس وقت مجھے لی مع اللہ وقت (کا مقام حاصل) تھا جس میں کسی منتخب نبی کی (بھی) گنجائش نہیں ہے۔ میں بادشاہ کے رحم کے علاوہ کسی بے کے رحم کا خواہاں نہیں ہوں، میں اس بادشاہ کے علاوہ کسی کی پناہ کا خواہاں نہیں ہوں۔

یعنی قربت حق سے ہمیں وہ سلطان میسر آسکتی ہے جس سے زماں، مکاں کی حدیں سمیٹ جائیں اور سالک زماں۔ مکاں کے پردے کو چاک کرتے ہوئے عرفان حقیقت کو پالے۔ اس باب میں مثنوی میں خیال کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ یہ تربیت یافتہ اور باکمال خیال ہی ہے جو ماہیت و حقیقت زماں پر دسترس پا سکتا ہے۔ بلکہ مولانا کے ہاں تو زماں و مکاں کی اس دنیا نے ظہور ہی اس بحر اندیشہ سے کہا ہے:

صورت از معنی چو شیر از بیشہ داں
یا چو آواز و سخن ز اندیشہ داں
ایں سخن و آواز از اندیشہ ساخت
تو ندانی بحر اندیشہ کجاست

صورت کی نسبت معنی سے ایسی ہے، جیسے شیر کی نسبت کچھار سے یا جیسے بات اور آواز کی نسبت خیال سے ہے۔ یہ بات اور آواز خیال سے پیدا ہوئی تجھے یہ معلوم بھی نہیں کہ خیال کا سمندر کہاں ہے؟

لیک چوں موج سخن دیدی لطیف
بحر آں دانی کہ باشد ہم شریف
چوں ز دانش موج اندیشہ بتاخت
از سخن و آواز او صورت بساخت

لیکن جب تو نے بات کی موج کو پاکیزہ پایا اس کے سمندر کے متعلق بھی تو نے سمجھ لیا کہ وہ بھی

شاندار ہوگا۔ جب عقل سے خیال کی موج اٹھی اس نے بات اور آواز کی صورت اختیار کر لی۔

از سخن صورت بزاد و باز مرد
موج خود را باز اندر بحر برد
صورت از بی صورتی آمد برون
باز شد کہ انا الیہ راجعون

بات سے صورت پیدا ہوئی اور پھر مر گئی موج اپنے آپ کو پھر سمندر میں لے گئی۔ صورت ایک بے صورت سے پیدا ہوئی پھر لوٹ گئی کہ ہم اسی طرف لوٹنے والے ہیں۔

پس ترا ہر لحظہ مرگ و رجعتیست
مصطفیٰ فرمود: دنیا ساعتیست
فکر ما تیر مایست از ھو در ھوا
در ھوا کی پاید آید تا خدا

پس تیرے لیے ہر لحظہ موت اور واپسی ہے آنحضورﷺ نے فرمایا دنیا ایک گھڑی (وقت) ہے۔ ہمارا خیال ایک تیر ہے جو اللہ کی طرف سے ہوا میں ہے۔ ہوا میں کب تک ٹھہرے؟ یہ آخر خدا کی طرف لوٹتا ہے۔

ہر نفس نو می شود دنیا و ما
بی خبر از نو شدن اندر بقا
عمر ہمچوں جوی نونو می رسد
مستمری مینماید در جسد

ہر دم دنیا نئی ہو جاتی ہے اور ہم زندگی میں اس کے لیے ہونے سے بے خبر ہیں۔ نہر کی طرح تیری عمر نئی نئی آتی رہتی ہے جو جسم میں لگاتار آتی ہے۔

ایں درازی مدت از تیزی صنع
مینماید سرعت انگیزی صنع

ایجاد کی تیزی سے یہ بقاء کا طول اللہ تعالیٰ کی ایجاد کی تیزی کو (ایک واحد تسلسل کے طور پر) ظاہر کرتا ہے۔

ابن عربی کے مطابق کائنات ایک ہی وجود سے تعلق رکھنے والے مختلف واقعات کا نام ہے اور وہ وجود حقیقت اولیٰ ہے۔ کائنات ہر لحہ ہستی و نیستی کے عمل سے گزر رہی ہے۔ تجدد امثال کے اصول کے تحت ہر لمحے ایک نئی کائنات جنم لے رہی ہے۔ مگر یہ عمل اتنا مسلسل ہے کہ ناظر اسے متغیر نہیں بلکہ مستقل وجود سمجھتا ہے۔ یہاں اشاعرہ کی جوہریت اور ابن عربی کے تصور تجدد امثال کی حدود الگ ہو جاتی ہیں کیونکہ تجدد امثال کے اصول کے تحت تخلیق کے دو مراحل کے درمیان کوئی عدم نہیں۔

مثنوی میں مطلق، غیر منقسم یا ابدیت کے حامل وقت کا ذکر ملتا ہے۔ اس حدیث کہ دنیا ایک ساعت ہے، سے مولانا استنباط کرتے ہیں کہ ہر لمحے زندگی نیا جنم لے رہی ہے اور اس کے باہمی مماثلت کے باعث ہمیں اس کے وہی ہونے کا گمان گزرتا ہے۔ اس عمل کی مسلسل اور سریع حرکت جو امر خداوندی سے باوجود ہے اس دوران کو الوہی عمل کے تسلسل کے طور پر قائم رکھتی ہے۔ [۱۸]

صوفیہ کے ہاں حوادث کے لحاتی وجود کا تصور علیت کے مسلسل عمل کی نفی نہیں کرتا جو ماضی کے واقعات کو مستقبل سے مربوط کرتا ہے۔ مولانا کے مطابق حوادث و اعمال کے تسلسل میں علت ایک ماں کا مرتبہ رکھتی ہے جس سے معلول پیدا ہوتا ہے اور پھر وہ علت کا مرتبہ اختیار کر لیتا ہے۔ [۱۹]

زماں - مکاں میں رہتے ہوئے انسان کا ماضی، حال اور مستقبل سے کیا ربط ہوگا؟ مولانا کے مطابق یہ ربط ہماری نسبت سے ہے حق کے ہاں یہ ایک ہی ہے مگر ہمارے ہاں اس میں امتیاز اور تفریق ہے۔ [۲۰] بلکہ ہزاروں ہزار ہا سال جنہوں نے ابھی آنا ہے وہ بھی ہمارے لیے اس لمحے میں بطور ایک حال کے موجود ہیں۔ [۲۱] اور اس طرح میرا ہونا ذات حق سے ہی وجود پاتا ہے اور اس وجہ سے میں، میں ہوں۔ [۲۲]

مولانا کے مطابق صوفی ابن الوقت یعنی حقیقی وقت کی سرپرستی میں ہوتا ہے، سو وقت اسے فردا کا محتاج نہیں رہنے دیتا۔ وہ وقت کی قید میں نہیں بلکہ براہ راست سرچشمہ زماں سے جڑا ہوا ہے اس لیے کہ ذات حق کے ہاں دیروز اور فردا یا صبح و شام کی کوئی حیثیت نہیں۔ سو صوفی کے ہاں زماں کی تقسیم و تجزی کا کوئی تصور نہیں جس طرح کہ خدا ایک ہے، یعنی اس کا مطلب محویت کی نفی

ہے۔[۲۳] مولانا جب دریا یا نہر کی علامت استعمال کرتے ہیں تو یہاں اس سے مراد عالم روحانی کا وہ غیر منقسم تسلسل ہے جہاں تمام اشیاء ایک ابدی آن یا 'دائمی اب' میں موجود ہیں۔[۲۴] اور یہ سب واقعات بغیر انقطاع جاری و ساری ہیں اور روح حقیقی کا محسوس مظہر ہیں جو غیر متغیر اور مستقل ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

الصوفی ابن الوقت وابن دست از دامن پدر باز ندارد واَبِ مشفق صوفی کہ وقت ست اورا بنگرش فرد امحتاج نگرداند چندانش مستغرق دارد در گلزار مرتع الحسنات خویش کہ چوں عوام منتظر مستقبل نباشد نہ دہری باشد و نہ قدری نہ نہری باشد و نہ دہری کہ **لیس عند اللہ صباح و لا مساء** ماضی و مستقبل و ازل و ابد آنجا نباشد آدم سابق و دجال مسبوق نباشد کہ ایں رسوم در خطہ عقل جزوی ست و روحِ حیوانی را در عالم لامکان ولا زمان ایں رسوم نباشد پس او ابن وقت ست کہ **لا یفھم منہ الا تفرقۃ الازمنۃ** چنانچہ **ان اللہ تعالی واحد** فہم شود و نفی دوئی نہ حقیقت واحدی۔[۲۵]

صوفی ابن الوقت ہے اور بیٹا باپ کے دامن سے ہاتھ نہیں ہٹاتا ہے اور صوفی کا مہربان باپ جو کہ وقت ہے اس کی نگہداشت کرتا ہے آئندہ کے لیے اس کو محتاج نہیں بناتا ہے اور اس کو اپنے حسنات کی چراگاہ کے چمن میں اسقدر مصروف رکھتا ہے کہ وہ عوام کی طرح آنے والے زمانہ کا منتظر نہیں ہوتا وہ نہ دہری ہوتا ہے، نہ قدری نہ منع کرنے والا ہوتا ہے اور نہ زمانہ سے ساز باز کرنے والا کیونکہ اللہ تعالیٰ کے یہاں نہ صبح ہے نہ شام گذرا ہوا زمانہ اور آنے والا زمانہ اور ازل اور ابد وہاں نہیں ہے، آدم پہلے اور دجال بعد میں نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ باتیں جزوی عقل کے دائرہ میں ہیں اور عالم لامکان ولا زمان میں حیوانی روح کے لیے یہ رسمیں نہیں ہیں۔ تو وہ ابن الوقت ہے کہ وہ وقت کو زمانوں کے تفرقہ کے علاوہ کچھ نہیں سمجھتا جس طرح اللہ تعالیٰ کا ایک ہونا سمجھ میں آتا ہے جس سے مراد دوئی کی نفی ہے نہ کہ واحدی حقیقت۔

ہم چناں کز پردۂ دل بے کلال
دمبدم در میرسد خیل خیال
گر نہ تصویرات از یک مغرسند
در پے ہم سوی دل چوں میرسند

جوق جوق اسپاہ تصورات ما
سوئے چشمہ دل شتاباں از ظما
جرہ ہا پُر می کنند و میروند
دائما پیدا و پنہاں می شوند [۲۶]

جس طرح بغیر حکن کے دل کے پردے سے خیال کا لشکر پے در پے پہنچتا ہے۔ اگر یہ تصورات ایک کمیت کے نہیں ہیں تو آگے پیچھے دل کی جانب کیوں آ رہے ہیں؟ ہمارے تصورات لشکر در لشکر پیاس سے دل کے چشمہ کی طرف دوڑتے ہیں۔ وہ گھڑے بھرتے ہیں اور چلے جاتے ہیں ہمیشہ ظاہر اور غائب ہوتے رہتے ہیں۔

صوفیہ کا تصور زماں ان کے احوال و مقامات اور مکاشفات سے ماخوذ مگر سائنس اور فلسفہ کا بیان عقلی جدوجہد کا نتیجہ ہے جو جزواً درست اور جزواً غلط ہے۔ یعنی نیوٹن زماں کو مطلق اور آئن شٹائن اسے اضافی کہنے میں صائب مگر نیوٹن اسے ساکن اور آئن شٹائن اسے غیر آفاقی کہنے میں غلط ہے۔ سو زماں۔ مکاں جزئی (Particular) ہوتے ہوئے اضافی (Relative) اور کلی (Universal) ہوتے ہوئے مطلق (Absolute) ہیں۔[۲۷] زماں۔ مکاں کے حوالے سے سائنس اور فلسفہ کے مباحث خاصے طویل ہیں جن میں اضافیت اور کوانٹم کے نظریات کو چیلنج بھی کیا گیا ہے۔[۲۸]

زماں سے ہی اشیاء و واقعات قابل مشاہدہ بنتے ہیں یعنی اشیاء و واقعات کا وجود تو کالعدم ہو سکتا زماں کے وجود کا کالعدم ہونا ہرگز متصور نہیں ہو سکتا۔[۲۹] مکاں سے مراد اشیاء کی موجودگی یا مشاہدہ کیے جانے کی اساس ہے۔ یہ اشیاء کو ایک دوسرے سے الگ و مرتب کرتا ہے جس طرح زماں واقعات کی ترتیب کی بنیاد ہے۔ گویا پوری کائنات زماں۔ مکاں کے ذریعے یا اس طرح کے اندر باہم مربوط ہو کر ہی ایک کل بنتی ہے۔[۳۰]

زماں۔ مکاں کی تفہیم دو طرح سے ممکن ہے۔ ایک یہ کہ جب زماں۔ مکاں کی پیمائش کی جاتی ہے یعنی موضوعی اور علمیاتی (Subjective and Epistemological) اور دوسرا طبیعی یعنی معروضی اور مادی (Objective and Ontological)۔ سو جب مکان میں توسیع ہوتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ جگہ بڑھ گئی، یا پیمانہ کم پڑ گیا یا وقت پھیل گیا یا سکڑ گیا! یعنی

وقت تبدیل نہیں ہوتا بلکہ وقت میں اشیاء وواقعات تبدیل ہوتے ہیں۔[۳۱]

کائنات کی وسیع تناظر میں تفہیم کے لیے آئن سٹائن نے زماں۔مکاں کو باہم مدغم کر کے کائنات کی بنیادی بنتر قرار دیا۔نظریہ اضافیت کی یہ بھی غلطی ہے کہ اس نے تمام کائنات کو تو اضافی مگر روشنی کو مستقل قرار دے دیا۔روشنی تو وہ برقائی مقناطیسی شعاع ہے جس میں بیک وقت موج اور ذرے کی خصوصیات موجود ہیں۔اس لحاظ سے تو روشنی کو زماں۔مکاں کی ماہیت جانچنے کا معیار قرار نہیں دیا جا سکتا۔ہم دنیا کے بارے میں حواس خمسہ سے علم حاصل کرتے ہیں جیسے مربوط علم میں ذہن بدلتا ہے۔[۳۲]اور جسم کے حواس خمسہ اور ذہن کے عمل کے درمیان رابطہ روشنی ہی ہے۔اس طرح روشنی کو ایک مستقل حوالہ بنانا غلط قرار پاتا ہے۔ہمیں اپنے مشاہدات پر اعتماد ہوتا ہے مگر ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاید ہمارے مشاہدات حقیقی دنیا کے مطابق نہ ہوں۔[۳۳] زماں ہمارے شعور یا احساس ذات کے تحقق کی اساس ہے یعنی زماں کا شعور ہمارے داخلی احساس کی وہ فعالیت ہے جو ہمارے خارجی حواس کو مکاں کا ادراک کرنے کی استعداد فراہم کرتی ہے۔[۳۴]

تمام واقعات وقت کے اندر ہو رہے ہیں۔اس طرح زماں ومکاں کی ماہیت کی تفہیم کی سائنسی یا عقلی کوششیں ہمیں ابہام کا شکار کرتی ہیں کیونکہ روشنی کی شعاع کا سفر کرنا خود ایک واقعہ ہے۔زماں،مکاں سے واقعاتِ کے کب اور کہاں کا تعین ہوتا ہے۔یعنی روشنی زماں۔مکاں میں گزرتی ہے نہ کہ مکاں سے روشنی کے گزرنے سے زماں پیدا ہوتا ہے۔گویا یہاں زماں۔مکاں کی جملہ سائنسی وعقلی تعبیرات معقول بیان کی بجائے لسانیاتی کرشمہ ہی رہ جاتی ہے۔

خیال یا بحر اندیشہ جسے مولانا نے ماہیت زماں کی تفہیم کے حوالے سے مرکزی کہا،واقعات کے ظہور و تسلسل میں اس کی اہمیت کو صوفیہ نے بیان کیا ہے۔شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں:

الافعال التی یفعلها الانسان بالارادة والاختیار لها اسباب توجب صدورها کالعزم علی الفعل حتما من نفس و کذامع مطاوعة الجوارح الی غیر ذلك من الامور الخفیة التی فلما یحاط بها الغموضها ثم العزم و کل امر من تلك الاموز له علة توجبه مثلا وجود الشوقِ المنبعث من الاعتقاد الحازم او الظنِ من نفس کذا فی حال کذا یوجب العزم ولهذه الاسباب ایضاً علل کذلك وهلم جرا حتی ینتهی الا الوجوب

البات فهی موجودة بایحاد الله تعالى صادرة من ارادة العبد لكن ارادته ایضا واجبة لاسبابها ثم اذا باشرها الانسان وجب لصوقها بجوهر النفس لصدور بها بقصد منها و لانشراح قوة من قواها بها ووجب ان تتالم النفس او تتنعم اما بمحض التنبه لمخالفته هذا الاصق لها او موافقته بها او تقریبات خارجیة بان یکون مثاله المقید شبیها بالمثال المطلق صورة التنعم او التالم ویخدمها ملائکة یلهمون من تلك الحضرة فیحصل اسباب السرور او الالم او بان یکون ارادة الخیر بالناس رحمة فی حقه او نقمة کل ذلك اما فی الدنیا او فی الاخرة و لکل احتمال من هذه الاحتمالات علل موجبة فلا یکون فی الوجود الا ما یجب و کذلك ظهور الشرائع واجب من المبدء اذا علم الخیر یومئذ محصورا فی هذه الصورة فیکون وجود الاعتقاد الجازم بحسبها فی النفوس الصالحة غیر المتدنسة بادناس الشیطنة واجباً عند ظهور المعجزات ودلالة العقل الصراح على صدق المخبر بها و تلقیها من حضره الغیب و یکون انصراف الارادة و العزم الی الجریان على حسب الاعتقاد الجازم واجبا فی اکثر النفوس فیظهر رحمة الله ببعث الرسل وانزال الکتب وتتم النعمة ولله الحجة البالغة۔

وہ افعال جو انسان ارادہ اور اختیار سے کرتا ہے۔ اس کے چند اسباب ہیں جو اس کے صدور کو واجب کرتے ہیں۔ مثلاً حرم نفس کے ساتھ فعل کا عزم کرنا اور ساتھ ساتھ اعضا کی اطاعت کرنا اور اس کے علاوہ بہت سے امور خفیہ جن کا ان کے غامض ہونے کی وجہ سے بہت کم احاطہ ہوسکتا ہے۔ پھر عزم اور ان امور میں سے ہر ایک کی کوئی علت ہے۔ جو اس کو واجب کرتا ہے مثلاً ایسے نفس سے ایسی حالت میں اعتقاد جازم یا ظن سے برانگیختہ ہونے والے شوق کا وجود عزم کو واجب کرتا ہے اور ان اسباب کے لیے بھی اسی طرح علتیں ہیں اور اسی طرح اس کا سلسلہ دراز ہوگا یہاں تک وجوب قاطع تک اس کا سلسلہ ختم ہو جائے گا۔ پس وہ موجود ہیں اللہ تعالی کی ایجاد سے اور صادر ہیں بندے کے ارادے سے لیکن اس کے سببوں کے واسطے اس کا ارادہ بھی واجب ہے۔ پھر جب انسان ارادہ کا مباشر ہو تو اس کا لصوق جوہر نفس کے ساتھ اس سے قصداً صدور کی وجہ سے اور اس کی قوتوں میں سے کسی قوت کے انشراح کی وجہ سے واجب ہے۔ اور واجب ہے

کہ نفس کو الم ہو یا خوشی ہو محض اس لاحق کو اس سے مخالفت یا اس کی موافقت سے آگاہ ہونے کی وجہ سے یا کسی تقریبات خارجیہ کی وجہ سے اس طور پر کہ اس کی مثال مقید مثال مطلق کے مشابہ ہو تو مطلق میں تنعم یا تالم کی صورت منعقد ہو اور ملائکہ اس کے خادم ہوں۔ جن پر اس دربار سے الہام کیا جاتا ہے تو اسباب سرور یا الم حاصل ہوں یا بایں طور کہ لوگوں سے بھلائی کا ارادہ اس کے حق میں رحمت یا عذاب ہو۔ اور یہ سب یا تو دنیا میں ہو یا آخرت میں ہو۔ اور ان احتمالات میں سے ہر ایک کے لیے علل موجبہ ہیں۔ پس وجود میں نہیں ہوتی کوئی چیز مگر جو واجب ہو اور اسی طرح مبداء سے ظہور شرائع واجب ہے۔ جبکہ اس دن اس صورت میں خیر کو محصور جانے۔ پس اعتقاد جازم کا وجود اس کے مطابق ان نفوس صالحہ میں واجب ہے جو شیطنت کی نجاستوں سے آلودہ نہ ہوں۔ جس وقت کہ معجزات ظاہر ہوں اور عقل صریح اس خبر کے صدق پر دلالت کرے اور درگاہ غیب سے اس کی تلقی ہو اور ارادہ وعزم کا جریان کی طرف اعتقاد جازم کے مطابق پھرنا اکثر نفوس میں واجب ہوتا ہے پس رسولوں کے بھیجنے اور کتابیں نازل کرنے کے ذریعے اللہ کی رحمت تمام ہوتی ہے اور اللہ ہی کے لیے حجت بالغہ ہے۔ [۳۵]

یعنی شعور انسانی اپنے شعور سے آگاہ ہو کر وہ مرتبہ حاصل کر سکتا ہے جہاں وہ زماں-مکاں کا محکوم نہ رہے بلکہ زماں مکاں اس کے محکوم ہوں۔ علی ہجویری فرماتے ہیں:

وقت ایک ایسی حالت کا نام ہے جس میں درویش گزشتہ و آئندہ سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ اس کے دل پر فیضان حق وارد ہوتا ہے اور اس کا باطن اس طرح مجتمع ہو جاتا ہے کہ عالم مشاہدہ میں نہ گزشتہ کی یاد آتی ہے نہ آئندہ کا خیال۔ [۳۶]

الوقت سیف قاطع - یعنی وقت کاٹنے والی تلوار ہے۔ تلوار کی صفت کاٹنا ہے۔ وقت کی صفت بھی کاٹنا ہے۔ وقت ماضی اور مستقبل کی جڑ کاٹتا ہے۔ گزشتہ کل اور آنے والی کل کا اندازہ ختم کر دیتا ہے۔ تلوار کا وجود خطرناک ہوتا ہے یا بادشاہ بنا دیتی ہے یا ہلاک کر دیتی ہے۔ [۳۷]

حال ایک واردات ہے جو وقت پر نازل ہو کر اسے مزین کر دیتی ہے۔ جیسے روح جسم کو۔ وقت حال کا محتاج ہوتا ہے کیونکہ اس کی صفا اور اس کا قیام حال پر منحصر ہے۔ جب صاحب وقت صاحب حال ہو جاتا ہے تو تغیر سے آزاد ہو جاتا ہے اور اسے استقامت میسر آجاتی ہے۔ بے حال وقت زوال پذیر رہتا ہے۔ حال میسر آئے تو جملہ کیفیت وقت ہو جاتی ہے اور اس پر زوال

نہیں آتا۔ فیضان کی آمد ورفت، صرف شکل پذیر ہونے اور نمایاں ہونے کا پہلو ہے۔ حال سے قبل صاحب وقت پر حال وقتی طور پر نازل ہوتا ہے اور غفلت اس کے جلو میں ہوتی ہے۔ نزول حال وقت کو تمکین دیتا ہے۔ صاحب وقت پر غفلت ممکن مگر صاحب حال پر ناروا ہے۔ ـــــ الغرض حال مطلوب حق کی صفت اور وقت طالب حق کی۔ طالب حق یعنی صاحب وقت اپنے ساتھ اور مطلوب حق (صاحب حال) حق کی معیت میں ہوتا ہے۔[۳۸]

مولانا کے مطابق زماں کی ماہیت سے آگاہی کا سفر عشق کی قوت سے خیال در خیال کا سفر ہے اور جو انجام کار اس ذات مطلق کی قربت پر منتج ہوتا ہے جہاں ماسوائے حق کے ہر شے، یعنی ہر وہ شے وہ زماں-مکاں کا محتوی ہو سکتی ہے، سلطان کے زیر اثر ہوتی ہے:

امن ماکولاں جذوب ماتم است
روبداں درگاہ کو لایطعم است
ہر خیالے را خیالے می خورد
فکر آں فکر دگر رامی چرد
تو نتانی کز خیالے وارہی
یا بخسپی تا ازاں بیرون جہی[۳۹]

کھائے جانے والوں کا اطمینان رنج کا سبب ہے۔ اس درگاہ میں جا جو کھلایا نہیں جاتا۔ ہر خیال کو ایک خیال کھا جاتا ہے۔ ایک کا فکر دوسرے فکر کو چرتا ہے۔ تو یہ نہیں کر سکتا کہ خیال سے نجات پا جائے۔ یا سو جائے تا کہ اس سے باہر نکل جائے۔

عاشقے کز عشق یزداں خورد قوت
صد بدن پیشش نیرزد تره توت
ہر چہ جز عشق ست شد ماکول عشق
دو جہاں یکدانہ پیش نول عشق
در نگنجد عشق در گفت و شنید
عشق دریائیست قعرش ناپدید

قطرہ ہائے بحر رانتواں شمرد
ہفت دریا پیش آں بحرست خرد

وہ عاشق جس نے خدا کے عشق سے روزی کھائی۔اس کے آگے سینکڑوں بدن شہتوت کے پتے کی قیمت نہیں رکھتے۔ جو عشق کے سوا ہے وہ عشق کی غذا ہے۔عشق کی چونچ کے لیے دونوں جہاں ایک دانہ ہیں۔عشق کہنے اور سننے میں نہیں سماتا۔عشق وہ دریا ہے جس کی گہرائی معلوم نہیں ہے۔سمندر کے قطروں کو شمار نہیں کیا جاسکتا۔اس سمندر کے سامنے ساتوں دریا چھوٹے ہیں۔

maablib.org

حوالہ جات وحواشی

۱- وفہم کردن قرب بدین کمال با تنزہ تقدس ذات حق تعالیٰ از ہمہ عوارض حدثان وسمات نقصان بہ غایت غامض و باریک است وایں سرعزیز رافہم نتواں کرد جز بہ معرفت امکنہ جسمانیات وروحانیات وازمنہ ایشاں تا معرفت قرب حق تعالیٰ برآں بنا افتد با کمال تقدس وتنزہ ونفی حلول واتحاد وتشبیہ وشناخت ایں سر الاسرار کلید کنوز معرفست وسبب رسیدن بہ حضرت مالک الملوک۔
ذات حق تعالیٰ کی اس کمال تنزیہہ اور تقدس کے ساتھ اس کے قرب کو تمام عوارض اور نشانات کے نقص کے پیش نظر سمجھ لینا بہت ہی گہرا اور نازک معاملہ ہے۔ اور اس گرامی راز کو جسمانیات وروحانیات کے زمان ومکان کی معرفت کے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا۔ جب یہ بات سمجھ آ جائے گی تو حق تعالیٰ کے قرب کی حقیقت کمال تنزیہہ وتقدس کے اثبات کے ساتھ اور حلول، اتحاد اور تشبیہ کی نفی کے ساتھ سمجھ میں آ سکتی ہے۔ اس سر الاسرار کی شناخت ہی معرفت کے خزانوں کی کنجی ہے اور مالک الملوک کی بارگاہ تک رسائی کا ذریعہ ہے۔ (عین القضاۃ ہمدانی، غایۃ الامکان فی درایۃ المکان، مکتبہ ندیم، کراچی، ص ۶۲-۶۳)

2- In the history of Muslim culture, on the other hand, we find that both in the realms of pure intellect and religious psychology, by which term I mean higher Sufism, the ideal revealed is the possession and enjoyment of the Infinite. In a culture, with such an attitude, the problem of space and time becomes a question of life and death. (Reconstruction, p-105)

۳- ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، ۱۹۹۵ء، ص ۱۷-۱۹۔

۴- مولانا جلال الدین رومی، مثنوی معنوی، دفتر اول، بہ تعلیم رینوار، نیکلسون، وزارت فرہنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ وانتشارات، تہران، ۱۳۸۶، بیت ۱۳۱۔

5- Michael Talbot, *Mysticism and the New Physics*, Penguin Books, 1993, P.3.

۶- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۱۴۲، ۱۱۴۳۔

۷- ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، ص ۴۸۲۔

۸- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت: ۱۳۲۔

۹- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۲۹۳۷ تا ۲۹۴۰۔

۱۰- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۲۹۳ تا ۲۹۵۔

۱۱- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر دوم بیت ۱۵۹-۱۶۸۔

۱۲- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر دوم، ۱۷۷ تا ۱۷۸۔

۱۳- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۱۹۷۹-۱۹۸۰۔

۱۴- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۲۰۶۱-۲۰۶۳۔

۱۵- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت: ۲۰۷۰:۲۰۸۳۔

۱۶- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر چہارم، بیت ۲۹۶۰-۲۹۶۲۔

۱۷- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۱۳۶-۱۱۴۵، ۱۱۴۸۔

۱۸- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۸-۱۱۴۲۔

۱۹- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۱۰۰۰-۹۶۰۔

۲۰- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۳-۱۱۵۲۔

۲۱- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۸-۱۱۴۲۔

۲۲- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۹۱۷

۲۳- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت: ۲۷۱۵ و سرخی۔

۲۴- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت ۲۷۸۲۔

۲۵- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر ششم، ص ۱۰۲۸-۱۰۲۹۔

۲۶- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت ۲۷۸۰-۲۷۸۳۔

27- Khursheed Anwer, *A New Philosophical Approach to the Theory of Time*, Jr. of Sc and Tech, University of Peshawer, 1989 (13), P. 63-65.

28- Butterfield J. Isham C., *Spacetime and the Philosophical Challenges of Quantum Gravity, in Physics Meets Philosophy at the Planke Scale: Contemporary Theories in Quantum Gravity*, Callender C(ed), CUP, Cambridge, Britian, 2001, pp 33-89.

29- In it (time) alone is all actuality of appearance possible. The later could all disappear, but time itself, as the universal condition of their possibility, cannot be removed.(Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, CUP, 1998, p-162).

30- Time is not an empirical concept that is somehow drawn from an

experience. ...... Only under this presupposition can one represent that several things exist at one and the same time or in different times.(Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, CUP, 1998, p-162).

31- Time does not alter, but only something that is within time.(Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, CUP, 1998, p-167).

32- Brown, J. W., Foundations of Cognitive Metaphysics, Process Studies, 1998: 27 (1-2), pp: 79-92.

33- Rose S. Lifelines, OUP, NY City, NY, 1998, pp: 136-41.

34- Time is nothing than the form of inner sense i.e. of the intuition of our self and our inner state.(Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, CUP, 1998, p-163).

۳۵- شاہ ولی اللہ، فیوض الحرمین، مطبع سعیدی، قرآن محل بالمقابل مولوی مسافر خانہ، کراچی، ص ۳۲۳-۳۲۷۔

۳۶- ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، ص ۵۳۳۔

۳۷- ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، ص ۵۳۵۔

۳۸- ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، ص ۵۳۵-۵۳۶۔

۳۹- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۷۲۸-۷۳۰۔

۴۰- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۷۱۶، ۲۷۲۶، ۳۰-۲۷۳۱۔

اقبال اور تصوف ـــ تطبیق کا مسئلہ

اقبال اور تصوف ایک ایسا موضوع ہے جس پر بہت لکھا گیا ہے۔اس موضوع پر بات کرنے والوں میں دونوں طرح کے موقف کے حاملین شامل ہیں۔ یہ بھی لکھا گیا کہ اقبال کا تصوف سے تعلق ہی نہیں ہے بلکہ اقبال نے تو تصوف کو اسلام کی سرزمین پر ایک اجنبی پودا قرار دیا ہے[1]، حالانکہ یہ بات ایک مغالطے پر مبنی ہے، علامہ نے ایسا کبھی نہیں کہا،[2] اور یہ کہ علامہ نے تصوف کو ہی ان تین بنیادی عوامل میں سے ایک قرار دیا جو مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے زوال کا باعث بنے: یہ عوامل ملوکیت، ملائیت اور تصوف ہیں۔[3] بال جبریل میں علامہ نے فرمایا:

کسے خبر کہ سفینے ڈبو چکی کتنے
فقیہ و صوفی و شاعر کی ناخوش اندیشی[4]

لیکن اس کے ساتھ ایک موقف یہ بھی ہے کہ اقبال کا نہ صرف تصوف سے تعلق ہے بلکہ اقبال خود بھی ایک صاحب حال صوفی ہیں اور اس کے لیے بھی ہمارے پاس اقبال کی زندگی، اقبال کے علمی آثار اور شاعری میں بیسیوں شواہد موجود ہیں۔

جب تصوف کی بات ہوتی ہے تو ہمارے سامنے تصوف کی تین جہات آتی ہیں۔تصوف کا ایک پہلو تعمیر اخلاق ہے یعنی تصوف کا مقصود انسانی شخصیت میں اخلاقی اوصاف ومحاسن پیدا کرنا ہے جیسا کہ تصوف کی امہات الکتب اور صوفیہ کی تعلیمات سے ظاہر ہے۔ دوسری جہت میں تصوف ماورائے حواس حقائق کے مشاہدے کا وہ منہج ہے جس کے ذریعے وہ دینی حقائق جو عام آدمی کے لیے صرف معلومات کی حیثیت رکھتے ہیں صوفی کے لیے مشاہدہ بن جاتے ہیں۔ یہ وہی جہت ہے جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مولانا روم فرماتے ہیں کہ عالم اور دانش ور آثار قلم پر سفر کرتا ہے جبکہ صوفی اور صاحب حال آثار قدم سے رہنمائی لے کر سفر کرتا ہے۔تصوف کی تیسری

جہت وہ ہے جہاں یہ ایک نظام فکر اور تعبیر کائنات کے ایک اصول کے طور پر سامنے آتا ہے۔ اقبال کے ہاں تصوف کی نوعیت کیا ہے اور اقبال تصوف کے کس پہلو کو اہمیت دیتے ہیں اور کس پہلو کو نظر انداز کرتے ہیں یہ بات بڑی قابل غور ہے۔

کیا اقبال کا تصوف سے تعلق ہے؟ یہ ایسی کھلی حقیقت ہے جس کا کسی بھی صورت انکار نہیں کیا جا سکتا۔ سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں علامہ فرماتے ہیں کہ میرا تعلق سلسلہ قادریہ سے ہے اور میں شیخ عبدالقادر جیلانی کے سلسلہ میں بیعت ہوں۔[۵] گویا یہ اقبال کی اپنی تحریر ہے جو ہمیں تصوف سے اقبال کی وابستگی کے بارے میں معلومات فراہم کرتی ہے۔ اقبال نے اپنے افکار کے ابلاغ کے لیے بھی تصوف کو ایک وسیلہ اور ذریعہ بنایا۔ تصوف کی اکثر لفظیات ہمیں اقبال کے کلام اور شاعری میں نظر آتی ہے۔ بال جبریل ہی کو لیں اس کا پہلا شعر ہی توضیح کے لیے ہمیں تصوف کی طرف متوجہ کرتا ہے۔

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بت کدہ صفات میں[٦]

اقبال کے کئی اشعار ایسے ہیں جن کی توضیح و تشریح کے لیے ہمیں تصوف کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے اور پھر اقبال نے اپنی بنیادی اقدار اور آئیڈیلز کو بھی تصوف سے اخذ کیا اور ہمارے سامنے رکھا ہے جیسا کہ علامہ فرماتے ہیں:

شوکت سنجر و سلیم تیرے جلال کی نمود
فقر جنید و بایزید تیرا جمال بے نقاب[٧]

اقبال تصوف کو دین کی حقیقت تک رسائی کا ذریعہ سمجھتے ہیں:

پس طریقت چیست اے والا صفات
شریعت را دیدن در اعماق حیات[۸]

صوفیہ سے اقبال کا تعلق اقبال کی زندگی کے کئی واقعات سے ہمارے سامنے آتا ہے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے مزار پر حاضری، مولانا روم کی رہنمائی میں روحانی سفر جو جاوید نامہ کی صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے صوفیہ کے ساتھ اقبال کے تعلق کو بیان کرتا ہے۔ اس لیے علامہ اقبال ایک جگہ فرماتے ہیں:

شنیدم آں چہ ز پاکان امت
ترا بہ انداز رندانہ گفتم[۹]

تصوف کے باب میں اقبال کا امتیازی حوالہ یہ ہے کہ اقبال نے تصوف کو دینی حقائق سے آگہی اور شناسائی کا ایک وسیلہ قرار دیا ہے۔ خطبات اقبال اقبال کی فکر کی بنیادی تصنیف ہے۔ *Reconstruction of Religious Thought in Islam* میں اقبال کے فلسفیانہ افکار ہمیں ایک ایسی منظم صورت میں ملتے ہیں جو فرد کی انفرادی اور قوم کی اجتماعی اور تہذیبی زندگی کا احاطہ کرتے ہیں۔ یہاں اقبال نے دو خطبات کا موضوع ہی مذہبی تجربہ یا اس کے متعلقات کو بنایا ہے۔ مذہبی تجربہ یا Religious Experience تصوف کے بغیر ایک امر محال ہے۔[۱۰]

خطبات کے دیباچے میں علامہ فرماتے ہیں کہ اس میں شبہ نہیں کہ تصوف کے صحیح مکاتب نے اسلام میں مذہبی تجربے کے ارتقاء کی سمت کو درست کرنے اور اس کی صورت گری کے سلسلے میں نمایاں کام کیا ہے، مگر ان مکاتب کے بعد کے دور کے نمائندے جدید ذہن سے لاعلم ہونے کی بنا پر اس قابل نہیں رہے کہ نئے فکر اور تجربے سے کسی قسم کی تازہ تخلیقی تحریک پا سکیں۔ وہ انہی طریقوں کو جاری رکھے ہوئے ہیں جو ان لوگوں کے لئے وضع کئے گئے تھے جن کا ثقافتی نقطہ نظر کئی اہم لحاظ سے ہمارے نقطہ نظر سے مختلف تھا۔ قرآن کہتا ہے کہ ''تمہاری تخلیق اور قیامت کے دن دوبارہ اٹھایا جانا ایک نفس واحد کی تخلیق و بعثت کی طرح ہے''۔ حیاتیاتی وحدت کا زندہ تجربہ جو اس آیت میں بیان ہوا ہے آج ایسے منہاج کا تقاضا کرتا ہے جو موجودہ دور کے ٹھوس ذہن کے لیے عضویاتی طور پر کم شدت رکھتا ہو مگر نفسیاتی لحاظ سے زیادہ موزوں ہو۔[۱۱]

اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس تصوف کی علامہ بات کر رہے ہیں اور جو آج کے ذہن کے لیے اور آج کے دور کے لیے مذہبی تجربے کو یقینی بنائے اس کی صورت کیا ہو؟ یہاں ہمیں ایک ایسے التباس اور مشکل کا سامنا کرنا پڑتا ہے جس سے گزرے بغیر ہم اس عقدے کو حل نہیں کر سکتے۔ اقبال کی فکر تصور خودی پر استوار ہے۔ وہ اپنے آپ کو سر الوصال کی بجائے سر الفراق کہتے ہیں جیسا کہ خواجہ حسن نظامی کے نام علامہ کی تحریروں میں یہ بات آئی ہے اور دوسری طرف اقبال صوفیانہ تصورات اور تصوف کے بنیادی اور کلیدی اصولوں کی تفہیم کے لیے صوفیہ کی طرف ہی رجوع کرتے ہیں۔

علامہ اکابر صوفیہ سے ہی متاثر ہو کر مرد کامل کا تصور اخذ کرتے ہیں۔ سید عبدالواحد معینی نے مقالاتِ اقبال میں ایک دلچسپ مکالمہ کے عنوان سے محمد دین فوق سے علامہ کا ایک مکالمہ نقل کیا ہے۔اس میں علامہ فرماتے ہیں:

میرا خیال ہے کہ وہ پاک نفوس جن کو اللہ تعالیٰ نے خاص دل و دماغ عطا کیا ہے اور تزکیہ نفس میں صاحب کمال ہیں تیر از کمان رفتہ اور آب از جو رفتہ واپس لا سکتے ہیں۔[۱۲]

اقبال کے علمی آثار میں تصوف کے بارے میں بیسیوں بکھرے ہوئے نکات اور حقائق کے ساتھ ساتھ ایک منظم اور مربوط تحریر گلشن راز جدید ہے جو ہمیں اس حقیقت سے آشنا کرتی ہے کہ اقبال تصوف کے بنیادی اصول اور تصورات کی تفہیم کے لیے اکابر صوفیہ کی تعلیمات سے استفادہ کرتے ہوئے آگے بڑھتے ہیں۔

علامہ کی تصنیف گلشن راز جدید سے پہلے گلشن راز کا تذکرہ ضروری ہے جو محمود شبستری نے لکھی اور اس طرح لکھی کہ ایک مرتبہ جب وہ اپنے شیخ سے ملنے کے لیے آئے تو ان کے شیخ کے پاس کوئی سائل بیٹھا تھا جو کچھ سوالات لے کر آیا تھا۔ان کے شیخ نے سائل کو جوابات کے لیے محمود شبستری کے سپرد کیا۔محمود شبستری اپنے شیخ کے حکم کی تعمیل میں سائل سے سوالات سنتے گئے اور اسی وقت ان سوالات کے جوابات لکھواتے گئے اور یہ جوابات شعری شکل میں تھے۔سائل کے کیے گئے پندرہ سوالات کے جوابات جب مکمل ہوئے تو یہ گلشن راز کی صورت میں ایک کتاب کی شکل میں ڈھل چکے تھے۔انہی پندرہ سوالات میں سے علامہ نے گیارہ سوالات کو اٹھایا اور ان کا بہ اندازِ جدید جواب دیتے ہوئے گلشن راز جدید تصنیف کی جس میں علامہ نے کئی حوالوں سے ان سوالات کے جوابات گلشن راز سے مختلف انداز میں دیئے۔ یہاں صرف ایک سوال کے جواب میں سے کچھ اشعار بطور حوالہ پیش کیے جاتے ہیں۔یہ گلشن راز کا بارہواں اور گلشن راز جدید کا چوتھا سوال ہے۔سوال یہ ہے:

قدیم و محدث از ہم چوں جدا شد
کہ ایں عالم شد آں دیگر خدا شد[۱۳]

قدیم اور محدث ایک دوسرے سے کیسے جدا ہوئے، کہ محدث جہان بن گیا اور قدیم خدا رہا۔
اس سوال کا جواب دیتے ہوئے محمود شبستری فرماتے ہیں:

قدیم و محدث از ہم جدا نیست
کہ از ہستی است، باقی دائما نیست
ہم آں است و ایں مانند عنقا است
جز از حق جملہ اسے بے مسما است
عدم موجود گردد ایں محال است
وجود از روی ہستی لا یزال است
جہاں خود جملہ امر اعتباری است
چو آں نقطہ کاندر دور ساری است
یکی گر در شمار آید بہ ناچار
نگردد واحد از اعداد بسیار
حدیث ما سوی اللہ رہا کن
بہ عقل خویش ایں را زآں جدا کن
چو شک داری درآں کایں چوں خیال است
چو با وحدت دوئی عین ضلال است
عدم مانند ہستی بود یکتا
ہمہ کثرت ز نسبت گشت پیدا
وجود ہر یکے چوں بود واحد
بہ وحدانیت حق گشت شاہد[۱۴]

قدیم اور محدث ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں۔ کہ یہ تو ہستی سے ہی موجود ہیں اس کے علاوہ اسے بقا نہیں ہے۔ سب کچھ وہی ہے۔ اور یہ تو نہ ہونے کے برابر ہے۔ حق کے علاوہ جو کچھ بھی ہے صرف نام ہی نام ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ عدم کا باوجود ہو جانا ایک امر محال ہے۔ بروئے ہستی وجود کو زوال نہیں۔ یہ تمام جہاں محض ایک اعتباری وجود ہے۔ اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے ایک نقطہ حرکت کے باعث ایک دائرہ نظر آتا ہے۔ اگر ایک کسی وجہ سے شمار میں آنے لگے تو بہت اعداد کے باعث وحدت کثرت میں نہیں بدلتی۔ 'ما سوی اللہ باطل' کی حدیث کے مفہوم کو

سمجھ اور اپنی فہم میں اسے اس سے الگ اور ممتاز جان۔ اگر تجھے اس میں کچھ شک در آئے کہ یہ صرف خیال ہے تو جان لے کہ وحدت کے ساتھ دوئی کا تصور کھلی گمراہی ہے۔ ہستی کی طرح عدم بے مثال ہے کثرت کا یہ سارا منظر صرف نسبت کے باعث پیدا ہوا ہے۔ چونکہ وجود صرف وجود واحد ہے، وحدانیت پر تو خود حق گواہ ہے۔

علامہ گلشن راز جدید میں اس سوال کا جواب یوں دیتے ہیں:

خودی را زندگی ایجاد غیر است
فراق عارف و معروف خیر است
از و خود را بریدن فطرت ما است
تپیدن نارسیدن فطرت ما ست
نہ مارا در فراق او عیارے
نہ او را بے وصال ما قرارے
نہ او بے ما نہ ما بے او! چہ حال است
فراق ما فراق اندر وصال است
جدائی خاک را بخشد نگاہے
دہد سرمایہ کوہے بہ کاہے
جدائی عشق را آئینہ دار است
جدائی عاشقاں را سازگار است
من و او چیست؟ اسرار الٰہی است
من و او بر دوام ما گواہی است
بخلوت ہم بجلوت نور ذات است
میان انجمن بودن حیات است
گہے از سنگ تصویرش تراشیم
گہے نادیدہ بر وے سجدہ پاشیم
چہ سودا در سر ایں مشت خاک است

ازیں سودا درونش تابناک است
خودی را تنگ در آغوش کردن
فنا را با بقا ہم دوش کردن
بہ بحرش گم شدن انجام ما نیست
اگر او را تو در گیری فنا نیست
خودی اندر خودی گنجد محال است
خودی را عین خود بودن کمال است [۱۵]

تخلیق، خودی کی زندگی کا تقاضا ہے، عارف و معروف کا فرق خیر کا بعث ہے۔ اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ سے جدا رکھنا، تڑپنا اور (مقصود تک) نہ پہنچنا ہماری فطرت ہے۔ نہ اس کے فراق سے ہماری قدر و قیمت (کم ہوتی)، نہ اسے ہمارے وصل کے بغیر قرار ہے۔ نہ وہ ہمارے بغیر، نہ ہم اس کے بغیر۔ یہ کیا صورت حال ہے؛ ہمار فراق، فراق اندر وصال ہے۔ جدائی آدم خاکی کو نگاہ عطا کرتی ہے، یہ تنکے کو پہاڑ کی سطوت عطا کرتی ہے۔ جدائی عشق پیدا کرنے کا سبب بنتی ہے، جدائی عاشقوں کو راس آتی ہے۔ ''میں'' اور ''وہ'' کیا ہیں؛ اللہ تعالیٰ کے اسرار ہیں، میرا اور اس کا الگ الگ وجود ہمارے دوام کا ثبوت ہے۔ خلوت اور جلوت دونوں جگہ ذات باری تعالیٰ کا نور ہے، انجمن میں ہونا ہی زندگی ہے۔ کبھی ہم پتھر سے اس کی تصویر تراشتے ہیں اور کبھی اسے دیکھے بغیر سجدے کرتے ہیں۔ مشت خاک کے سر میں یہ کیا سودا سمایا ہے؟ اسی سودا سے تو اس کا اندرون روشن ہے۔ خودی کو پوری طرح اپنا لینا، گویا فنا اور بقا کو اکٹھا کر دینا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بحر میں گم ہو جانا ہمارا انجام نہیں ہے، اگر تو اسے اپنا لے، تو پھر تیرے لیے فنا نہیں۔ خودی کا خودی میں سما جانا محال ہے، خودی کا اپنا آپ بننا ہی اس کا کمال ہے۔

ان دونوں جوابات کے مفہوم میں فرق اور تفاوت عیاں ہے۔ یہاں یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ کی فکر کا بنیادی نکتہ تصورِ خودی ہے۔ خودی کی تعمیر، دریا میں رہتے ہوئے بطور گوہر اپنی انفرادیت کو باقی رکھنا اور اس انفرادیت کو باقی رکھتے ہوئے ارتقا کی منزلوں کو طے کرنا اس تصور کا ایک بنیادی خاصہ ہے۔ جبکہ دوسری طرف اگر ہم صوفیہ کی تعلیمات اور خود گلشن راز کی تعلیمات کو دیکھیں تو ان سے مراد اپنی ہستی کو من حیث الکل ہستِ مطلق میں فنا کرنا ہے اور فنا کا یہ عمل ایک

ایسا مکمل اور مسلسل عمل ہے کہ اس کے نتیجے میں حق کی ہستی کے مقابل سالک کی ہستی کوئی وجود نہیں رکھتی۔ جیسا کہ عطار نے کہا:

تو مباش اصلاً کمال ایں است و بس
تو زتو گم شو وصال ایں است و بس [۱۶]

اصل کمال یہ ہے کہ تو باقی نہ رہے اور تو اپنے آپ سے گم ہو جا کہ وصال یہی ہے۔

اقبال اور تصوف پر لکھنے والے اکثر مصنفین نے بھی اس الجھن کے حل کو مرکز توجہ نہیں بنایا۔ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین کی کتاب ''اسلامی تصوف اور اقبال'' اس موضوع پر بنیادی کتاب ہے۔ اس میں انہوں نے 'علامہ اقبال اور مسلک تصوف' کے عنوان سے ایک باب قائم کیا ہے [۱۷] اس باب میں انہوں نے اقبال کے مسلک تصوف سے متعلق مختلف نکات مثلاً مولانا روم سے اقبال کا تعلق اور عقیدت [۱۸] اقبال کے نزدیک مرشد سے تعلق اور وابستگی کی اہمیت [۱۹] اقبال کے سلسلہ قادری تعلق [۲۰] اور اقبال کی اپنے فرزند آفتاب اقبال کو کسی سلسلہ طریقیت میں مرید کروانے کی خواہش کا ذکر کیا ہے۔ [۲۱] مگر اس مسئلے کے حل کا کوئی تذکرہ نہیں جو اس تحریر میں ہمارا موضوع ہے۔

اسی موضوع پر ڈاکٹر ابواللیث صدیقی نے ایک کتاب اقبال اور مسلک تصوف کے عنوان سے لکھی۔ انہوں نے بھی اس کتاب میں 'اقبال اور مسلک تصوف' کے عنوان سے ایک باب شامل کیا۔ اس باب میں اقبال کے تصوف سے متعلق مختلف افکار اور متعلقات کو موضوع بنایا گیا ہے۔ مثلاً مولانا روم سے اقبال کا تعلق [۲۲] عقل و عشق کا موازنہ [۲۳] تصور فقر [۲۴] اور قرب الٰہی [۲۵] وغیرہ۔ جب مولانا روم سے اقبال کے تعلق کا ذکر آیا تو ڈاکٹر صاحب نے لکھا کہ اقبال نے روم سے یہ نکات اخذ کیے:

انسان یعنی مرد کامل یا مرد مومن کی تلاش
ست عناصر ہمراہیوں سے بیزاری
جلال و جمال۔ یعنی طاقت و رعنائی کے مثالی کرداروں کی آرزو اور سعی مسلسل [۲۶]۔

پورے باب میں جہاں دیگر تفصیلات موجود ہیں اس الجھن کا کوئی حل نہیں ملتا کہ اکابر صوفیہ کے طرز فکر اور علامہ کے نقطہ نظر میں تفاوت کا حل کیا ہے۔ تاہم علامہ کے ملفوظات کے

حوالے سے ڈاکٹر سعید اللہ کا ایک بیان کردہ علامہ کا یہ بیان اس باب میں نظر آتا ہے:

انا الحق کے معنی یہ نہیں کہ میں خدا ہوں بلکہ اس کو یوں سمجھنا چاہیے کہ انا ہی اصل چیز ہے۔ بندہ اگر خدا میں گم ہو گیا تو اس نے اپنی ہستی مٹادی۔ [۲۷]

یہ بیان اس تفاوت اور بعد کو نمایاں کر رہا ہے۔ جو اکابر صوفیا اور علامہ کی فکر میں ہے۔ اقبال اور تصوف کے عنوان سے ہی ایک وقیع کتاب پروفیسر آل احمد سرور کی ہے۔ اس کتاب کا امتیاز یہ ہے کہ اس موضوع پر اس کتاب میں نامور اہل علم اور اقبال شناسوں کی تحریریں جمع کر دی گئی ہیں۔ ان میں یہ اہل علم شامل ہیں:

مولانا سعید احمد اکبر آبادی، پروفیسر پی این پشپ، کمال احمد صدیقی، جگن ناتھ آزاد، مفتی جلال الدین، ڈاکٹر حامد کاشمیری، قاضی غلام محمد، ڈاکٹر عالم خوندمیری، محمد یوسف ٹینگ، میکش اکبر آبادی، ڈاکٹر فصیح احمد کمالی۔ [۲۸]

تاہم یہ کتاب بھی ہمیں درپیش مسئلے کا کوئی جواب فراہم نہیں کرتی۔

چونکہ ہم نے بطور مثال محمود شبستری کی گلشن راز اور گلشن راز جدید سے ایک مثال دی ہے۔ دونوں کے فکری بعد کا تذکرہ کرتے ہوئے محمد بقائی ماکان لکھتے ہیں:

شبستری کا مقصود یہ ہے کہ: عارف واقعی کسی است کہ ہمہ ہستی و وجود خود در برابر خدا در باز دو بہ این ترتیب خود را پاک گرداند۔ در ایں صورت فقط اوی تواند بہ سر وحدت واقف شود و تنہا اوست کہ بہ وحدت با پروردگار نائل می آید و حقیقت وحدت وجود را در می یابد

چوں ذاتت پاک گردد از ہمہ شین
نمازت گرد و آنگہ قرۃ العین
نماند درمیانہ ہیچ تمیز
شود معروف و عارف جملہ یک چیز

از دیدگاہ اقبال عرفان راستین آن است کہ ایں جہان را گذران و در معرض فنا و زوال می بیند:

جہان یکسر مقام آفلین است
دریں غربت سرا عرفان ہمیں است

ولی در میان این پدیدہ کلی مرگ، فقط ''من'' بشری است کہ از تلاشی و فنا مبرا و فراتر از آن است...... 'من' در مرحلہ نہائی در وجود مطلق محو و زائل نمی شود بلکہ از او باقی می ماند و فردیت خود را نگاہ

می دارر د"[۲۹]

یعنی علامہ تشکیل کردار اور تعمیر ذات کی اسی منزل کی طرف بڑھنا چاہتے ہیں جس کی طرف صوفیہ نے رہنمائی کی مگر اس کے لیے وہ طریق اختیار نہیں کرتے جو اکابر صوفیہ کا طریق ہے۔ اگر اکابر صوفیہ کی تعلیمات کو دیکھیں تو ان آج بھی سے وہ رہنمائی میسر آتی ہے جس کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم آج کے دور کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے تصوف کا وہ منہج وضع کر سکتے ہیں جس کی ضرورت اقبال نے خطبات کے دیباچے میں بیان کی ہے۔ اکابر صوفیہ کا یہ قول اس سے بہت متعلق ہے:

اللھم کمل اوقاتی وتمم اناتی بحیث تخالصه عن تشویشات خطراتی ووساوس خناسی[۳۰]

اے اللہ میرے اوقات کو کامل اور میرے انات کو اتمام یافتہ فرما دے اس طرح کہ میرے احوال کی تشویش اور میرے خناس کے وساوس کو اپنے لیے خالص کر دے۔

یہاں اگر ہم اس قول کا تجزیہ کریں تو انسانی فکر اور ارتقا کا وہ راستہ ہمارا سامنے آتا ہے جس کو طے کرنے کے لیے ہمیں آج کے علوم خصوصاً نفسیات، جینٹکس اور جدید فزکس بڑی حد تک معاونت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں اور اس منہج کو اختیار کرتے ہوئے ہم اس تصوف کا وہ طریق وضع کر سکتے ہیں جو آج کے ذہن کی ضروریات کو بھی پورا کرتا ہو، دینی حقائق کو ایک حقیقت کے طور پر بھی ہمارے سامنے لاتا ہو، غیر محسوس حقیقتوں کو ہماری زندگی کے محسوس حقائق بھی بناتا ہو اور اس مذہبی تجربے کی طرف بھی ہمیں رہنمائی کرتا ہو جس کا تذکرہ ہمیں اقبال کے پہلے دو خطبات میں ملتا ہے لیکن اس تک پہنچنے کا راستہ اقبال ہی کا ایک قول ہے۔ علامہ نے Reconstruction کے دیباچے ہی میں کہا کہ جوں جوں علم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے نئے اُفق کھلتے چلے جاتے ہیں اس امر کا امکان ہے کہ شاید کتنے ہی دوسرے نظریات، ان خطبات میں پیش کئے گئے خیالات سے بھی زیادہ محکم ہوں جو آئندہ ہمارے سامنے آتے رہیں گے۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم فکر انسانی کے ارتقا پر بڑی احتیاط سے نگاہ رکھیں اور اس کی جانب ایک بے لاگ تنقیدی رویہ اپنائے رکھیں۔[۳۱]

ہمارے سامنے اقبال کی تمنا بھی ہے، آرزو بھی ہے، اقبال کا دیا ہوا معیار بھی ہے اور وہ

امکان بھی کہ جس کے ذریعے سے ہم اقبال کی آرزو کو تصوف کا جدید منہج وضع کرتے ہوئے پورا کر سکتے ہیں۔ وہ منہج جو اقبال کی آرزو کو پورا کرنے کا باعث بھی ہو، آج کے دور کے سوالات کا جواب بھی ہو اور ہماری زندگی میں اکابر صوفیہ کی تعلیمات کی تاثیر بھی پیدا کرے اور اس کے ساتھ ساتھ دین کے بنیادی تصورات اور معتقدات پر ہمارا ایسا یقین پیدا کر دے کہ حقائق محسوس اور حقائقِ غیر محسوس دونوں ہماری زندگی میں یکساں حیثیت کی حقیقتیں بن جائیں، جیسا کہ علامہ بانگ درا میں فرماتے ہیں:

تعلیم پیرِ فلسفہ مغربی ہے یہ
ناداں ہیں جن کو ہستیِ غائب کی ہے تلاش
محسوس پر بنا ہے علوم جدید کی
اس دور میں ہے شیشہ عقائد کا پاش پاش
مذہب ہے جس کا نام، وہ ہے اک جنونِ خام
ہے جس سے آدمی کے تخیل کو انتعاش
کہتا مگر ہے فلسفہ زندگی کچھ اور
مجھ پر کیا یہ مرشدِ کامل نے راز فاش
"باہر کمال اندکے آشفتگی خوش است
ہر چند عقلِ کل شدہ ای بے جنوں مباش"[۳۲]

مگر اس منزل کے حصول کے لیے پہلے اکابر صوفیہ اور علامہ کے طریق میں تطبیق کے امکانات کو تلاش کرنا ہوگا کہ ان میں موجود تفاوت رفع ہو سکے۔ اس تفاوت کو رفع کیے بغیر مرد کامل کی تشکیل کی وہ منزل کس طرح مل سکتی ہے جو حاصل تو طریق صوفیہ کا ہے مگر اس کے لیے جو راستہ اختیار کیا جا رہا ہے وہ اکابر صوفیہ کے طریق سے مختلف ہے۔

حوالہ جات وحواشی

۱- غلام احمد پرویز، تصوف کی حقیقت، طلوع اسلام ٹرسٹ، ۲۵، بی گلبرگ ۲، لاہور، اگست ۲۰۰۰ء، ص ۳۲۲۔

۲- شیخ عطاء اللہ، اقبالنامہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۱۱۲۔

3- Latif A. Sherwani, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, 2009, p. 231-232.

۴- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۳۶۶۔

۵- شیخ عطاء اللہ، اقبالنامہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۱۱۲۔

۶- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۳۴۵۔

۷- ایضاً، ص ۴۴۱۔

۸- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۵ء، ص ۸۲۷۔

۹- ایضاً، ص ۹۸۶۔

10- Allama Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Institute of Islamic Culture, 2009, p. 2-3, 105.

11- Ibid, p. xxi-xxii.

۱۲- سید عبدالواحد معینی، مقالات اقبال، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۶۳ء ص ۱۱۰۔

۱۳- شیخ محمود شبستری، گلشن راز، مرکز تحقیقات فارسی پاکستان، اسلام آباد، ۲۰۰۷ء، ص ۹۲؛ علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۵۴۹۔

۱۴- شیخ محمود شبستری، گلشن راز، ص ۹۲-۹۳۔

۱۵- علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۵۴۹۔

۱۶- فریدالدین عطار، منطق الطیر، مرکز نشر دانشگاہے، ایران، ۱۹۴۰ء، ص ۱۲۔

۱۷- ڈاکٹر ابوسعید نورالدین، اسلامی تصوف اور اقبال' اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۵۹ء ص ۲۲۹

۱۸- ایضاً، ص ۲۳۱

۱۹-ایضاً،ص ۲۳۷

۲۰-ایضاً،ص ۲۳۰

۲۱-ایضاً،ص ۲۳۸

۲۲-ڈاکٹر ابواللیث صدیقی،اقبال اور تصوف،اقبال اکادمی پاکستان لاہور،۱۹۷۷ء ص ۱۹۷

۲۳-ایضاً،ص ۲۳۰

۲۴-ایضاً،ص ۲۳۸

۲۵-ایضاً،ص ۲۷۹

۲۶-ایضاً،ص ۱۹۷

۲۷-ایضاً،ص ۳۴۰

۲۸-آل احمد سرور،اقبال اور تصوف،اقبال انسٹی ٹیوٹ،کشمیر یونیورسٹی سری نگر،۱۹۸۰ء

۲۹-محمد بقائی ماکان، تصوف در تصور اقبال - شبستری و کسروی،انتشارات فردوس،خیابان دانشگاہ،کوچہ میترا،تہران،۱۳۸۰،ص ۱۰۲-۱۰۳

۳۰- محمد عبدالرحمٰن چھوہروی، مجموعہ صلوات الرسولؐ، جزو ۲۳،دارالعلوم اسلامیہ رحمانیہ،ہری پور،ص ۲۹۔

31- Allama M. Iqbal, *Recostruction of Religious Thought in Islam*, p.xxii.

۳۲- علامہ اقبال، کلیات اقبال (اردو)،ص ۲۷۵۔

علامہ اقبال کا تصور زمان
تحقیق کے نئے زاویے

علامہ اقبال نے زمان و مکان کے مسئلے کو اسلامی تہذیب کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ قرار دے کر جہاں اس مسئلے کی مرکزیت کو بیان کیا، اس امر کو بھی بیان کر دیا کہ ان کے ہاں اس کے مضمرات کتنے عمیق ہیں۔ علامہ اقبال نے خطبات میں فرمایا کہ اسلامی ثقافت کی تاریخ کے مطالعے سے یہ بات واضح ہے کہ اعلیٰ درجہ کے تصوف نے جو نصب العین مسلمانوں کے سامنے رکھا وہ یہ ہے کہ محدود انسان کسی طرح غیر محدود سے ہم آغوش ہو جائے اور جس ثقافت کا رجحان یہ ہو اس میں زمان و مکان کا مسئلہ دراصل زندگی اور موت کے سوال کی حیثیت اختیار کر جاتا ہے۔[۱]

اس سے قبل صوفیہ نے زمان و مکان کی اس حیثیت کو بیان کیا تھا مگر وہ محض انفرادی دائرے میں تھا۔ عین القضاۃ ہمدانی نے غایۃ الامکان فی معرفۃ الزمان و المکان میں لکھا کہ زمان و مکان کا راز سب سے بڑا راز ہے، اس کو جان لینا سرِ کائنات اور صفات حق کو جان لینا ہے۔ بالفاظ دیگر کوئی بھی شخص اس وقت تک معرفت الٰہی سے کماحقہ' بہرہ ور نہیں ہو سکتا جب تک اسے سر زمان و مکان سے آگاہی نہ ہو جائے۔ مگر یہاں صوفیہ نے زمان و مکان کی معرفت کو صرف سالک کے انفرادی حصول معرفت تک محدود رکھا جبکہ وان الی ربك المنتهى (القرآن، ۵۳:۴۲) کو پیش نظر رکھتے ہوئے علامہ نے زمان و مکان کے مسئلے کو تہذیبی وسعت تک پھیلا دیا اور اسے تاریخی اور تہذیبی سطح پر زندگی اور موت کا مسئلہ قرار دیا جس کے مضمرات کہیں زیادہ وسیع اور عمیق ہیں۔

یہ ایک بدیہی امر ہے کہ زمان و مکان کا فہم بدلنے سے کائنات کے بارے میں تصور، نقطہ

نظر اور ماہیت فہم میں تبدیلی وقوع پذیر ہو جاتی ہے۔ علامہ کے ہاں چونکہ زمان ومکان کا مسئلہ ملتِ اسلامیہ کے لیے زندگی اور موت کے مسئلے کی حیثیت رکھتا ہے سوانھوں نے اسے اپنی فکر کا مرکزی نقطہ بنایا اور ان کے ہاں اس کی معنویت تہذیبی حدود کو چھوتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔

تہذیب کسی بھی قوم کے اجتماعی فکر وعمل کے سماجی ومعاشرتی اظہار کا نام ہے۔ تہذیب کا اظہار سماجی رویوں، ثقافتی رجحانات اور معاشرتی واقعات سے ہوتا ہے۔ اشیا اور واقعات کے فہم کے لیے زمان ومکان بنیادی شرائط کی حیثیت رکھتے ہیں۔ بقول کانٹ:

By means of the external sense, a property of our mind, we represent to ourselves objects as without us, and these all in space. .... so that all which relates to the inward determinations of the mind is represented in relations of time.[۲]

یہی سبب ہے کہ ہر دور کے اہل علم وفکر نے حقیقت زمان کو سمجھنے کے لیے غور وفکر کیا۔ زمان کی اس پراسرار حیثیت کے باعث کہ اس پر غور وفکر کرتے ہی یہ فوراً ماضی میں بدل جاتا ہے، زمان کی ماہیت کے گرفت میں نہ آنے کا تصور ہر دور میں موجود رہا، سو اس کی حقیقت کو کماحقہ سمجھا نہ جا سکا۔ تاہم یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ زمان ومکان کے بارے میں کسی بھی زمانے میں موجود فکری رجحانات اور تصورات سے ہی اس دور کے عمومی رجحانات کا تعین ہوا۔ اگر ہم انسانی فکر کی تاریخ کا دور اول سے جائزہ لیں تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ تصور زمان ومکان نے ہر دور کے علمی وفکری رجحانات اور عمومی تصور زیست کو طے کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ مسلم فکری تاریخ پر بھی اس اصول کا اطلاق یکساں ہے۔ علامہ زماں کے باب میں موجود تصورات کا دیگر شعبہ ہائے حیات پر اثر بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: یہ محض ایک نظری بحث نہیں تھی۔ البیرونی کی دریافت، جسے ہم 'ردّ عمل کا وقت' کہتے ہیں اور الکندی کی یہ دریافت کہ احساس مہیج کے تناسب سے ہوتا ہے وہ مثالیں ہیں جو اس طریق کار کے نفسیات میں اطلاق پر مشتمل ہیں۔ یہ خیال کرنا غلط فہمی پر مبنی ہے کہ تجربی طریق اہل یورپ نے دریافت کیا تھا۔[۳]

علامہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

......زمان کے ضمن میں بھی مسلمانوں کی فکری کوششیں یونانیوں سے بالکل ہی مختلف سمت میں متحرک ہوئی ہیں۔[۴]

اقبال کی فکر میں مسئلہ زمان و مکان کی اہمیت کے پیش نظر ان پہلوؤں کو موضوع تحقیق بنانا درکار ہے جن سے اقبال کے تصور زماں کے نئے گوشے سامنے آسکیں۔ان موضوعات میں:

۱۔ اقبال کے تصور زمان پر مسلم مفکرین کے اثرات،
۲۔ جبر کے بجائے اختیار کے رویے کی تشکیل،
۳۔ جدید سائنسی تحقیقات کے تناظر میں اقبال کے تصور زمان کا تجزیہ،
۴۔ اقبال کے تصور زمان پر ابن عربی کیممکنہ اثرات، اور
۵۔ اقبال کے تصور زمان کی تہذیبی اہمیت شامل ہیں۔

(۱)

اقبال کے تصور زمان کی ایک جہت اس کی اصل کو مسلم صوفیہ اور فلاسفہ کی فکری روایت میں تلاش کرنا ہے۔حیدر آباد دکن سے شائع ہونے والے رسالے *Islamic Culture* میں اپریل ۱۹۲۹ء میں علامہ کا ایک مضمون A Plea for Deeper Study of the Muslim Scientists شائع ہوا۔اس مضمون میں دیگر مسلمان سائنسدانوں کے سائنسی کارناموں اوران کی تاریخ انسانی میں غیر معمولی خدمات کا تذکرہ کرتے ہوئے مضمون کے آخر میں علامہ نے ایک مسلم صوفی عین القضاۃ ہمدانی کے رسالے غایۃ الامکان کا ذکر کیا اور اس کے تصور زمان کو تفصیل سے بیان کیا۔ حیران کن بات یہ ہے کہ اس مضمون میں بیان کردہ خیالات کا اثر ہمیں علامہ کے خطبات میں بھی نظر آتا ہے۔مثلاً زمان الٰہی اور زمان متسلسل کا فرق، زمان الٰہی کو ام الکتاب قرار دینا، زمان الٰہی کے تقدم کی اساس، زمان الٰہی میں علتی تسلسل سے ماوراء تمام کائنات کا ایک واحد فوق الدوام اکنون میں مرتکز ہونا وغیرہ۔تاہم علامہ کی اس تحریر کا سب سے قابل توجہ دلچسپ حصہ وہ ہے جہاں وہ ہمدانی کے تصورات کو جدید فلسفیانہ تصورات کا پیش رو قرار دیتے ہیں۔علامہ فرماتے ہیں کہ کانٹ سے بہت پہلے عراقی نے متعدد مکانوں کا تصور پیش کیا تھا۔[۵]

اور پھر آگے چل کر علامہ ہمدانی کے تصور زمان و مکان کے نقائص کی نشاندہی کرتے ہیں اوراس کے حاصلات فکر کے ان پہلوؤں کی تعریف کرتے ہیں جوان کے نزدیک راست طرز پر ہیں بلکہ ان تصورات کو علامہ نے بعدا ٔخود بھی اختیار کیا:

زمان کی ماہیت پر اگر عراقی کو ذرا زیادہ بصیرت ہوتی تو وہ اس خیال تک پہنچ جاتا کہ زمان، مکان کی نسبت زیادہ بنیادی ہے اور یہ کہنا (جیسا کہ پروفیسر الیگزانڈر نے واقعی کہہ دیا ہے) کہ ''زمان ذہن ہے مکان کا'' محض شارانہ استعارہ نہیں۔ عراقی نے کائنات کے ساتھ خدا کا تعلق روح اور جسم کے تعلق کے مماثل قرار دیا ہے لیکن بجائے اس کے کہ وہ تجربہ کے مکانی اور زمانی پہلوؤں کی تحقیق کے ذریعے فلسفیانہ طریق سے اس نظریے پر پہنچتا اس نے محض روحانی تجربہ کی بنا پر اس کا دعویٰ کر دیا۔ خدا کی معرفت کے لیے یہ کافی نہیں کہ اس انتہائی مقام پر جو نقطہ بھی ہے اور آن بھی (Point - Instant) ہم مکان اور زمان کے متوازی سلسلوں کا اتصال دیکھیں۔ وہ فلسفیانہ راستہ جس پر چل کر ہم خدا کو کائنات کی روح کل (Omni psyche) کی شکل میں دیکھتے ہیں، اس انکشاف سے گزر کر ملتا ہے کہ ''زمان - مکان'' (Space-Time) کا اصل اصول ''فکر زندہ'' (Living Thought) ہے۔ عراقی کا دماغ صحیح رخ پر چلا لیکن ایک تو وہ ارسطاطالیسی رجحانات کا پابند تھا اور دوسری طرف اس میں نفسیاتی توجیہ کی کمی تھی اور یہ دونوں خامیاں اس کی ترقی کی راہ میں کاوٹ ہوئیں۔ چونکہ وہ اس نظریے پر قائم تھا کہ زمان الٰہی تغیر سے بالکل مبرا ہے (اس کا یہ نظریہ بدیہی طور پر شعوری تجربے کے غیر صحیح تجزیے پر مبنی تھا) اس لیے اس کے لیے ممکن نہ تھا کہ کہ زمان الٰہی اور زمان مسلسل کا باہمی تعلق منکشف کر سکے اور اس انکشاف کے ذریعے عالم کی تخلیق (تولید) مسلسل کے اس تصور تک پہنچے جو اسلام کے ساتھ مختص ہے۔ اور جس کے معنی نمو پذیر کائنات (Growing Universe) کے ہیں۔[۶]

(۲)

تشکیل جدید میں علامہ نے لکھا کہ تقدیر زمانہ ہی کی ایک صورت ہے جب اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے۔ تقدیر وہ زمانہ ہے جو سلسلۂ اسباب سے آزاد ہو کر درجۂ ظہور میں آ رہا ہوتا ہے:

> It is time regarded as an organic whole that the describes as Taqdâr or the destin.....Destiny is time regarded as prior to the disclosure of its possibilities.[7]

علامہ کے نزدیک زمان کا مسئلہ جبر و اختیار کے ساتھ گہرا تعلق رکھتا ہے۔[۸]

چونکہ علامہ چاہتے ہیں کہ مسلمان مرتبہ جبر کی قید سے نکل کر مرتبہ اختیار پر فائز ہو جائیں سو حقیقتِ زمان و مکان کا فہم اس باب میں ایک اہم مرحلے کی حیثیت رکھتا ہے۔[۸الف]

قرآن حکیم نے بھی اختلاف لیل ونہار کو اللہ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی قرار دیا یعنی لیل ونہار کا زمانہ کے ساتھ جو رابطہ ہے وہ قربت ربانی کی رسائی کے لیے ایک آیت کی حیثیت رکھتا ہے۔ (القرآن، ۳: ۱۹۰۔۱۹۱)

قرآن حکیم میں وقت اور مظاہر وقت کی بیان کی جانے والی اہمیت کے پیش نظر ہی تاریخ اور فطرت اسلام کے بنیادی ماخذ علوم قرار پائے۔ بقول اقبال:

تاہم باطنی تجربہ انسانی علم کا محض ایک ذریعہ ہے۔ قرآن حکیم کے مطابق علم کے دو دیگر ذرائع بھی موجود ہیں: فطرت اور تاریخ۔ ان دو ذرائع علم سے استفادہ کی بنا پر ہی اسلام کی روح اپنے اعلیٰ مقام پر دکھائی دیتی رہی ہے۔[۹]

اقبال کے مطابق زمان الٰہی وہ ہے جسے قرآن 'ام الکتاب' کے نام سے بیان کرتا ہے۔[۱۰] اور زمان ومکان کو بطور ایک کل کے قرآن حکیم نے 'لوح محفوظ' کہا ہے۔[۱۱]

اقبال کے نزدیک زمان ومکان کا تعلق حیات کے ساتھ بڑا قریبی اور گہرا ہے جب تک اس تعلق کو نہ سمجھا جائے اس وقت تک زندگی کی حقیقت آشکار نہیں ہوسکتی۔ گلشن راز جدید میں فرماتے ہیں:

حقیقت را چو ما صد پارہ کردیم — تمیز ثابت و سیارہ کردیم
خرد در لامکان طرح مکان بست — چو زنارے زمان را بر میاں بست
زمان را در ضمیر خود ندیدم — مہ و سال و شب و روز آفریدم
مہ و سالت نمی ارزد بیک جو — بحرف کم لبثتم غوطہ زن شو
بخود رس از سر ہنگامہ بر خیز — تو خود را در ضمیر خود فرو ریز[۱۲]

اگر اقبال کے تصور زمان، جو کہ اقبال کی شاعری اور فلسفے دونوں میں پھیلا ہوا ہے، کو سامنے رکھتے ہوئے اقبال کے تصورِ زمان کی نمایاں خصوصیات بیان کی جائیں تو ان کی تفصیل یوں سامنے آتی ہے:

۱۔ وجود حقیقی یعنی ذات باری تعالیٰ کے مقابل زمان کی حیثیت نیستی کی ہے۔ کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت کا نام ہے اور زمان اس حرکت کی مقدار ہے۔[۱۳]

۲۔ زمان کا دوسرا مفہوم وہ ہے جسے اقبال نے زمان مسلسل (Serial Time) سے تعبیر کیا ہے۔ خطبات کے صفحہ ۵ اور ۳۱، ۳۲ پر علامہ فرماتے ہیں کہ وہ زمانہ جسے ہم ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کرتے ہیں۔ اسے ہی عرف عام میں وقت کہتے ہیں۔ اقبال کی رائے میں یہ غیر حقیقی ہے اور اس کا تعلق ہماری خودی کے اس پہلو سے ہے جسے اقبال نے فعال خودی (Efficient Self) سے تعبیر کیا ہے۔[۱۴]

اسرار خودی میں فرماتے ہیں:[۱۵]

در گلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی　　وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار　　فکرِ تو پیمود طولِ روزگار

گلشن راز جدید میں فرماتے ہیں:

خرد در لامکان طرحِ مکان بست　　چوں زنارے زمان را برمیاں بست
زمان را در ضمیرِ خود ندیدم　　مہ و سال و شب و روز آفریدم[۱۶]

۳۔ زمان کا تیسرا مفہوم وہ ہے جسے اقبال حقیقی زمان سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کا تعلق ہماری قدر آفریں خودی (Appreciative Self) کے ساتھ ہے۔ یہ وہ زمان ہے جو خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ ہمارے انفس میں پوشیدہ ہے۔ یہی دورانِ خالص (Pure Duration) ہے۔ اقبال نے خطبات کے صفحہ ۳۸، ۳۹، ۴۶، ۴۷ اور ۶۱ پر اس کے مختلف پہلوؤں پر گفتگو کی ہے۔

بال جبریل میں فرماتے ہیں:

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانہ کی رو جس میں نہ دن ہے نہ
رات[۱۷]

یا یہ کہ:

عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا
اور بھی زمانے ہیں جن کا نہیں کوئی
نام[۱۸]

اگر ہم اقبال کے اس تصور زمان کا خلاصہ بیان کرنا چاہیں تو وہ یوں ہوگا:

زمان خالص یا حقیقی زمان جس کا احساس ہمیں اپنے شعوری تجربات کے تجزیہ سے ہوتا ہے آنات کے مجموعے کا نام نہیں ہے بلکہ ایک نامیاتی کل ہے جس میں ماضی حال سے منقطع نہیں ہوتا۔

Pure time, then, as revealed by a deeper analysis of our conscious experience, is not a string of separate, reversible instants; it is an organic whole in which the past is not left behind, but is moving along with, and operating in, the present. And the future is given to it not as lying before, yet to be traversed; it is given only in the sense that it is present in its nature as an open possibility.

اسی زمانِ خالص کو قرآن حکیم نے تقدیر سے تعبیر کیا ہے۔

Time regarded as destiny forms the very essence of things. As the Quran says: God created all things and assigned to each its destiny.[۲۰]

زمان بحیثیت تقدیر ''صورت گر کائنات'' ہے۔

If time is real, and not a mere repetition of homogeneous moments which make conscious experience a delusion, then every moment in the life of Reality is original, giving birth to what is absolutely novel and unforeseeable. 'Everyday doth some new work employ Him', says the Quran. To exist in real time is not to be bound by the fetters of serial time, but to create it from moment to moment and to be absolutely free and original in creation. In fact, all creative activity is free activity. Creation is opposed to repetition which is a characteristic of mechanical action. That is why it is impossible to explain the creative activity of life in terms of mechanism.[۲۱]

حقیقی زمان میں زندگی بسر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ہم تخلیقی فعلیت کا اظہار کر سکیں۔

یہ موج نفس کیا ہے تلوار ہے — خودی کیا ہے، تلوار کی دھار ہے
خودی کیا ہے، راز درون حیات — خودی کیا ہے، بیداری کائنات
خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند — سمندر ہے اک بوند پانی میں بند

اندھیرے اجالے میں ہے تابناک — من وتو میں پیدا، من وتو سے پاک
ازل اس کے پیچھے، ابد سامنے — نہ حد اس کے پیچھے، نہ حد سامنے
زمانے کے دریا میں بہتی ہوئی — ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی
تجسس کی راہیں بدلتی ہوئی — دما دم نگاہیں بدلتی ہوئی
سبک اس کے ہاتھوں میں سنگ گراں — پہاڑ اس کی ضربوں سے ریگ رواں
سفر اس کا انجام و آغاز ہے — یہی اس کی تقویم کا راز ہے
کرن چاند میں ہے، شرر سنگ میں — یہ بے رنگ ہے ڈوب کر رنگ میں
اسے واسطہ کیا کم و بیش سے — نشیب و فراز و پس و پیش سے
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر — ہوئی خاک آدم میں صورت پذیر
خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے — فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے [۲۲]

زمانِ حقیقی دراصل انائے مطلق کی کئی شانوں میں سے ایک شان ہے لیکن اس زمان کا شب وروز سے کوئی تعلق نہیں۔

Space and time are possibilities of the Ego, only partially realized in the shape of our mathematical space and time. Beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time nor space to close Him off in reference to other egos. The Ultimate Ego is, therefore, neither infinite in the sense of spatial infinity nor finite in the sense of the space-bound human ego whose body closes him off in reference to other egos. The infinity of the Ultimate Ego consists in the infinite inner possibilities of His creative activity of which the universe, as known to us, is only a partial expression.[۱۲۳الف]

گلشن راز میں فرماتے ہیں:

مجو مطلق درین دیر مکافات — کہ مطلق نیست جز نور السّمٰوات
حقیقت لازوال و لامکان است — مگو دیگر کہ عالم بیکران است
کران اودرون است و برون نیست — درونش پست، بالا کم فزون نیست
درونش خالی از بالا و زیر است — ولی بیرون او وسعت پذیر است
ابد را عقل ما ناسازگار است — ''یکی'' از گیرودار او ہزار است [۲۳]

اقبال کے نزدیک پیکر ہستی خودی کے آثار میں سے ہے اور خودی کی دو جہتیں ہیں:

ذاتیت اور فعلیت۔

خودی تعویذ حفظ کائنات است — نخستین پرتو ذاتش حیات است
حیات از خواب خوش بیدار گردد — درونش چون یکی بسیار گردد
نہ او را بے نمود ما گشودی — نہ ما را بے گشود او نمودی
ضمیرش بحر ناپیدا کناری — دل ہر قطرہ موج بیقراری [۲۴]

اسرار خودی میں فرماتے ہیں:

پیکر ہستی ز آثار خودی است — ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است
خویشتن را چون خودی بیدار کرد — آشکارا عالم پندار کرد
صد جہان پوشیدہ اندر ذات او — غیر او پیداست از اثبات او
در جہان تخم خصومت کاشت است — خویشتن را غیر خود پنداشت است
سازد از خود پیکر اغیار را — تا فزاید لذت پیکار را [۲۵]

خودی کی ان دونوں حیثیتوں یعنی ذاتیت اور فعلیت کے درمیان تعلق حرکت پر مبنی ہے جس کا لازمی نتیجہ تخلیق ہے جو فعلیت کا بنیادی تقاضا ہے۔ [۲۶]

تخلیق پر مبنی حرکت کا مظاہرہ زمان و مکان میں ہی ہوتا ہے۔ علامہ نے زمان کو مکان سے زیادہ اہمیت دی ہے۔ زمان اور مکان دونوں میں لمحہ زیادہ بنیادی ہے۔ تاہم نقطے کو لمحے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہ اس کے اظہار کا ایک لازمی انداز ہے۔ یہاں نقطہ کوئی شے نہیں رہتا بلکہ یہ لمحے کو دیکھنے کا ہی ایک انداز ہے:

.... The instant is the more fundamental of the two; but the point is inseparable from the instant as being a necessary mode of its manifestation. The point is not a thing, it is only a sort of looking at the instant.[۲۷]

اسی لیے علامہ نے زمان کو مکان کا ذہن کہا ہے:

.......that time is the mind of space[۲۸]

وہ حرکت یا تغیر جو ذات اور فعل کے درمیان موجود ہے اصلِ زمان یا زمان حقیقی ہے۔

If time is real, and not a mere repetition of homogeneous moments which make conscious experience a delusion, then every moment in the life of Reality is original, giving birth to what is absolutely novel and

unforeseeable.[۲۹]

جس کے ذریعے ذاتِ الٰہیہ کے پوشیدہ امکانات عمل پذیری کے ذریعے سے ظہور میں آتے ہیں۔

As the Quran says: 'God created all things and assigned to each its destiny.' The destiny of a thing then is not an unrelenting fate working from without like a task master; it is the inward reach of a thing, its realizable possibilities which lie within the depths of its nature, and serially actualize themselves without any feeling of external compulsion. Thus the organic wholeness of duration does not mean that full-fledged events are lying, as it were, in the womb of Reality, and drop one by one like the grains of sand from the hour-glass.[۳۰]

گویا انسانی خودی بھی جس حرکت سے عبارت ہے وہ دورانِ محض ہی ہے۔

Yet in the single momentary mental act of perception you hold together a frequency of wave motion which is practically incalculable. That is how the mental act transforms succession into duration. The appreciative self, then, is more or less corrective of the efficient self, inasmuch as it synthesizes all the 'heres' and 'nows' - the small changes of space and time, indispensable to the efficient self - into the coherent wholeness of personality.[۳۱]

اس طرح انسان کے لیے زمانِ الٰہیہ کے معانی کو اپنے اندر دریافت کرنا ممکن قرار پاتا ہے۔

در طلسم من اسیر است این جہان — از دم ہر لحظہ پیر است این جہان
لی مع اللہ ہر کہ را در دل نشست — آن جوانمردی طلسم من شکست
گر تو خواہی من نباشم در میان — لی مع اللہ باز خوان از عین جان[۳۲]

لیکن جب زندگی کا جائزہ صرف عقل یا سائنس کے حوالے سے لیا جائے تو وہ محدود اور جبر کی قیدی محسوس ہوتی ہے۔ یہ اپنے وسیع تر مفہوم میں اس جبر سے آزاد اور ظاہری میکانکیت سے ماوراء ہے۔

Life with its intense feeling of spontaneity constitutes a centre of indetermination, and thus falls outside the domain of necessity. Hence science cannot comprehend life.[۳۳]

لہٰذا یہ کہنا کہ انسانی خودی کی فعالیت یا انسانی تاریخ کے اعمال کسی جبری میکانکیت کا نتیجہ ہیں درست نہیں۔

All is already given somewhere in eternity; the temporal order of events is

nothing more than a mere imitation of the eternal mould. Such a view is hardly distinguishable from mechanism which we have already rejected. [۳۴]

خودی کی حقیقت سے عدمِ آگہی اور دوری کے باعث پیدا ہونے والے جبر و میکانکیت کے اثرات اس نکلنے کی سبیل خودی میں موجود حرکت، تخلیق اور ارتقا کے امکانات و مراتب کا عرفان۔

The universe which seems to us to be a collection of things is not a solid stuff occupying a void. It is not a thing but an act.[۳۵]

اور ان کے عینِ وجود ہونے کا وجدانی ایقان ہے۔[۳۶] اور یہ وجدانی ایقان اس تصور کے فہم کے بعد ہی ممکن ہے کہ:

زندگی از دہر و دہر از زندگی است
لا تسبوا الدھر فرمانِ نبیؐ است [۳۷]

زندگی سے زمان کی اسی قربت کے تصور نے ہی مسلمانوں میں تاریخ کا وہ شعور پیدا کیا جس کی نظیر اس سے قبل انسانی تاریخ میں نہیں ملتی۔ بقول اقبال:

میرا مقصود یہ کہنا ہے کہ اسلامی ثقافت نے جس سمت میں سفر کیا اس کو پیشِ نظر رکھا جائے تو یہ بات صاف طور پر کھل جاتی ہے کہ صرف ایک مسلمان ہی تاریخ کے ایک مسلسل اور کلی حرکت ہونے کا نظریہ اختیار کرسکتا تھا جو زمان کے اندر ایک ناگزیر نشو و ارتقا پر مشتمل ہے۔ تاریخ کے اس تصور میں دلچسپی کا نکتہ وہ انداز ہے جس میں ابن خلدون تبدیلی کے عمل کو سمجھتا ہے۔ اس کا تصور بے حد اہم ہے کیونکہ اس سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ تاریخ، زمان میں ایک مسلسل حرکت کی حیثیت سے حقیقی طور پر ایک تخلیقی حرکت ہے۔ وہ ایسی حرکت نہیں جس کی راہ پہلے سے متعین ہوتی ہے۔[۳۸]

تاریخ کے ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہونے اور اس تخلیقی حرکت میں خودی کے زندہ کردار کے عرفان اور وجدانی ایقان سے زندگی اس آزادانہ تخلیقی ارادے سے بہرہ ور ہوگی جو زمان پر خودی کے غلبے اور تصرف کی اس الوہی نعمت کی عطا اور اظہار کا باعث بنے گا جو خودی کا ایک امتیازی وصف اور کائنات پر اس کے برتر ہونے کی علامت ہے۔[۳۹]

زمان پر خودی کو یہ تصرف حاصل ہونے سے ہی خودی حرکت و تغیر کی کائناتی رو پر غالب آ سکتی ہے یعنی وہ اپنے مصدر جو ربانی خودی ہے میں کارفرما ذات سے لے کے صفات تک اور صفات سے لے کے فعل تک موجود حرکت کی موجودگی اپنی ذات میں محسوس کرنے لگے اور یہی فنا

سے بقا کی طرف خودی کی پیش قدمی کا پہلا مرحلہ ہے:

A critical interpretation of the sequence of time as revealed in ourselves has led us to a notion of the Ultimate Reality as pure duration in which thought, life, and purpose interpenetrate to form an organic unity. We cannot conceive this unity except as the unity of a self - an all-embracing concrete self - the ultimate source of all individual life and thought.[۴۰]

یہ پہلو اقبال کی فکر کا وہ نقطہ ہے جہاں وہ دیگر فلسفیوں اور مفکرین سے اٹھ کر حقیقتِ زمان کو صرف ایک علمی مبحث تک محدود رکھنے کی بجائے اسے انسانی خودی کے پوشیدہ امکانات کے اظہار سے ہم آہنگ کرنے کے مرحلے تک لے آتے ہیں اور اس کے لیے وہ اپنے فلسفہ وشعر دونوں کو وسیلہ بناتے ہیں۔ یہی امتیاز اقبال کو حقیقتِ زمان کی تفہیم کے باب میں ایک نمایاں مرتبہ عطا کرتا ہے۔ یہ سوال کہ خودی زمان کے تغیر و حرکت پر غالب متصرف کس طرح ہو؟ اس کا جواب دیتے ہوئے جاوید نامہ میں علامہ فرماتے ہیں:

گر تو خواہی من نہ باشم درمیاں
لی مع اللہ باز خواں از عینِ جاں[۴۱]

یہاں اقبال اپنے تصورِ زمان کو شعر اور فلسفہ سے گزارتے ہوئے اس اعلیٰ تصرف کے دائرے میں لے آتے ہیں جہاں خبر کے بجائے نظر، آثارِ قلم کے بجائے آثارِ قدم اور عقلِ محض کے بجائے ذوق و وجدان ہی رہنما اور ممد و معاون ثابت ہو سکتے ہیں۔

یوں یہ تصور ایک ایسی تہذیب کی بنیاد فراہم کرتا ہے جس کا مقصود کائنات میں نائب خدا کے طور پر اس کردار کا حامل بن کر رہنا ہے جس کا ہدف کائنات کی تسخیر ہے:

علم کے آغاز کا لازمی طور پر تعلق ٹھوس اشیاء سے ہے۔ یہ ٹھوس اشیا پر حاوی قوت اور عقلی گرفت ہے جو انسان کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ ٹھوس اشیا سے آگے بڑھ سکے۔ جیسا کہ قرآن حکیم کا فرمان ہے:

یٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوْا مِنْ اَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ فَانْفُذُوْا لَا تَنْفُذُوْنَ اِلَّا بِسُلْطَانٍ (۵۵:۳۳)

اے گروہ جن و انسان اگر تم قوت رکھتے ہو تو تم آسمانوں اور زمینوں کے دائرے سے باہر نکل جاؤ۔ مگر تم بغیر "سلطان" کے ایسا نہیں کر سکتے۔[۴۲]

اور یہ صرف مسلم تہذیب کا ہی امتیاز ہے کہ اس کے عطا کردہ تصورات کی بدولت انسانیت

توہمات کی اندھیروں سے نکلی اور آج کی جدید علمی اور سائنسی دنیا نے جنم لیا۔

(۳)

علامہ کے تصور زمان کی تشکیل میں معاصر سائنسی تحقیقات کے اثرات ناقابل انکار ہیں۔ زمان و مکان کے بارے میں ہمارا تصور ہی زندگی کے دوسرے حقائق کی جہت اور نوعیت متعین کرتا ہے۔ بقول اقبال:

> What we call things are events in the continuity of Nature which thought spatializes and thus regards as mutually isolated for purposes of action. The universe which seems to us to be a collection of things is not a solid stuff occupying a void. It is not a thing but an act.(Iqbal, 2006:41)

گلشن راز میں فرماتے ہیں:

فروغ دانش ما از قیاس است — قیاس ما ز تقدیر حواس است
چو حس دیگر شد ایں عالم دگر شد — سکون و سیر و کیف و کم دگر شد[۴۳]

سہ پہلو ایں جہان چون و چند است — خرد کیف و کم او را کمند است
جہان طوسی و اقلیدس است ایں — پے عقل زمیں فرسا بس است ایں
زمانش ہم مکانش اعتباری است — زمین و آسمانش اعتباری است[۴۴]

اگر زمان و مکان کو مطلق سمجھا جائے تو ماہیتِ اشیا کچھ اور ہوگی اور جب اسے اضافی سمجھا جائے تو کچھ اور:

از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور — چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق — وارہاند جذب و شوق از تحت و فوق
ایں بدن با جان ما انباز نیست — مشت خاکے مانع پرواز نیست[۴۵]

زمان و مکان کی اضافیت کا تصور نیا نہیں بلکہ اس سے قبل مسلم دنیا میں محمود اشنوی نے اپنی کتاب غایۃ الامکان فی درایۃ المکان میں اس حقیقت پر تفصیل سے روشنی ڈالی کہ زمان کی حقیقت مستقل اور مطلق نہیں بلکہ متحرک، متغیر اور اضافی ہے۔ یہی تصور آج کی سائنسی

تحقیقات نے بھی پیش کیا ہے جہاں زمان و مکان باہم مل جاتے ہیں۔ زمان و مکان کی باہمی قربت کا ہی اثر ہے کہ اب جدید طبیعیات کائنات کی مادی کی بجائے روحانی اساس کی تفہیم کی طرف پیش قدمی کر رہی ہے۔ لہٰذا آج فلسفہ اور طبیعیات کی سرحدیں مل رہی ہیں۔ دور جدید میں کئی کثیر الجہات نظریات کے آنے کے بعد زمان اور مکان کی بجائے زمان مکان کی اصطلاح مستعمل ہو رہی ہے[۴۶] کیونکہ اب کائنات کی تعبیر و تشریح کے لیے ایک یا چند نہیں بلکہ کئی جہات پر مبنی تصورات کی ضرورت ہے۔ جدید نظریات (Speculative Theories) جن میں اہم سٹرنگ تھیوری (String Theory) اور Causal Sets اور *Loop Quantum Gravity, String Theory and Black Hole Thermodynamics* ہیں، نے دس سے پچیس تک جہات تجویز کی ہیں۔ اسی طرح ایم تھیوری (M-Theory)[۴۷] نے کائنات کی تعبیر کے لیے گیارہ جہات بیان کی ہیں جن میں دس کا تعلق مکان اور ایک کا تعلق زمان سے ہے۔ تاہم یہ امر قابل ذکر ہے کہ چار سے زیادہ جہات کی موجودگی کا اطلاق صرف ذیلی اجسام (Sub-Atomic) کی دنیا میں ہی ہو سکتا ہے۔

آئن سٹائن کے مطابق تیز ترین رفتار روشنی کی ہے یعنی 1,86,000 میل فی سیکنڈ یا 2,99,000 کلو میٹر فی سیکنڈ، اور یہ رفتار مستقل ہے۔ قرآن مجید کی آیت نور کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ نے آئن سٹائن کے اس تصور کو بنیاد بنایا:

> Personally, I think the description of God as light, in the revealed literature of Judaism, Christianity, and Islam, must now be interpreted differently. The teaching of modern physics is that the velocity of light cannot be exceeded and is the same for all observers whatever their own system of movement. Thus, in the world of change, light is the nearest approach to the Absolute. The metaphor of light as applied to God, therefore, must, in view of modern knowledge, be taken to suggest the Absoluteness of God and not His Omnipresence which easily lends itself to a pantheistic interpretation.[۴۸]

مگر اب یورپی سائنسدانوں نے ذیلی ایٹمی ذرات نیوٹرینو (Neutrino) دریافت کر لیے ہیں۔ اس ذرے کی رفتار روشنی سے زیادہ ہے۔ اس دریافت کے مضمرات بیان کرتے ہوئے جریدہ *Time* نے ۲۳ ستمبر ۲۰۱۱ء کو لکھا:

> Particles that move faster than light are essentially moving backwards in time, which could make the phrase cause and effect obsolete.

یہ انکشاف فزکس کی دو انتہائی اعلیٰ تجربہ گاہوں میں ہونے والے تجربات کے بعد سامنے آیا۔ جنیوا میں واقع یورپین سنٹر فار پریکٹیکل فزکس (CERC) کے پارٹیکل ایکسلریٹر سے نیوٹرینو کی افزائش ہوئی اور CERN سے اٹلی کی Apennine پہاڑوں میں واقع Grass Sasso Observatory تک ان ذرات کی پرواز سے ان کی رفتار کی پیائش کی گئی۔ یہ ذرات روشنی سے 60 نینوسیکنڈ پہلے پہنچے یعنی ان کی رفتار روشنی کی رفتار سے 0.0025 فیصد زیادہ تھی۔ ماہرین کا خیال ہے کہ اس دریافت کے اثرات آئن سٹائن کے خصوصی نظریہ اضافت پر بہت گہرے ہوں گے اور یہ نظریہ غلط بھی ثابت ہوسکتا ہے۔ گو آئن سٹائن بھی زندگی بھر کوانٹم میکانیات سے متفق نہ ہوا۔ اس کا خیال تھا کہ کائنات میں بہت سے مخفی متغیرات (Hidden Variables) ہیں جن کے باعث کوانٹم میکانیات کے دعوے درست نہیں ہو سکتے۔ اس ذیل میں اس کا یہ قول بہت معروف ہے:

God does not play dice with the universe.

۱۹۳۵ء میں آئن سٹائن نے اپنا ایک مضمون شائع کیا جس میں اس نے اپنا معروف ای پی آر تناقض (Einstein-Podolsky-Rosen Paradox) شائع کیا اور لکھا کہ کوانٹم میکانیات کی حقیقت لامقامی (Non-local) اور ادھوری (Incomplete) ہے جبکہ آج کوانٹم میکانیات کے باب میں ہونے والی پیش رفت آئن سٹائن کے ان تصورات کو غلط ثابت کر رہی ہے۔ گو علامہ نے آئن سٹائن کے نظریات کو کائنات کے بارے میں نقطہ نظر اور مذہب و فلسفہ میں مشترک مسائل کی تفہیم کے حوالے سے زمان و مکان اور علیت میں بنیادی تبدیلیوں کا پیش رو قرار دیا تھا:

> It seems as if the intellect of man is outgrowing its own most fundamental categories - time, space, and causality. With the advance of scientific thought even our concept of intelligibility is undergoing a change. The theory of Einstein has brought a new vision of the universe and suggests new ways of looking at the problems common to both religion and philosophy.[۴۹]

مگر جدید سائنسی تحقیقات اس نقطہ نظر کی نظر ثانی کا تقاضا کرتی ہیں۔

(۴)

علامہ ابن عربی کے تصور زمان کی تفصیلات جاننے کے لیے متجسس تھے۔ چونکہ علامہ کے تصور زمان کی اساس مسلم مفکرین کی فکر پر ہی استوار ہے سو یہ امر تحقیق طلب ہے کہ اگر وہ ابن

عربی کے تصورات زمان اور سے متعلقہ مصادر و منابع تک رسائی پاتے تو اس کے ان کے تصور زمان پر کیا اثرات ہوتے؟ علامہ نے ابن عربی کے تصور زمان کی تفصیل جاننے کے لیے ۸ اگست ۱۹۳۳ء کو پیر مہر علی شاہ کے نام خط میں لکھا:

جناب کی وسعتِ اخلاق پر بھروسہ کرتے ہوئے یہ چند سطور لکھنے کی جرأت کرتا ہوں کہ اس وقت ہندوستان بھر میں کوئی اور دروازہ نہیں جو پیشِ نظر مقصد کے لیے کھٹکھٹایا جائے۔
میں نے گذشتہ سال انگلستان میں حضرت مجدد الف ثانی پر ایک تقریر کی تھی جو وہاں کے اداشناس لوگوں میں بہت مقبول ہوئی۔ اب پھر ادھر جانے کا قصد ہے اور اس سفر میں حضرت محی الدین ابن عربی پر کچھ کہنے کا ارادہ ہے۔ نظر بایں حال چند امور دریافت طلب ہیں۔ جناب کے اخلاقِ کریمانہ سے بعید نہ ہوگا اگر ان سوالات کا جواب شافی مرحمت فرمایا جائے۔
(۱) اوّل یہ کہ حضرت شیخ اکبر نے تعلیم حقیقت زمان کے متعلق کیا کہا ہے اور ائمہ متکلمین سے کہاں تک مختلف ہے۔
(۲) یہ تعلیم شیخ اکبر کی کون کون سی کتب میں پائی جاتی ہے اور کہاں کہاں۔ اس سوال کا مقصود یہ ہے کہ سوال اوّل کے جواب کی روشنی میں خود بھی ان مقامات کا مطالعہ کر سکوں۔ [۵۰]

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ علامہ ابن عربی کے نام یا افکار سے بالکل ہی بے خبر نہ تھے۔ علامہ کی سوانح سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے بچپن کے دوران میں ان کے گھر ان کے والد کی نگرانی میں حلقہ ہائے درس منعقد ہوتے تھے۔ ان حلقہ ہائے درس میں ان کے والد مختلف احباب سے مل کر شیخ اکبر کی تصانیف کا مطالعہ کرتے تھے۔ علامہ خود بیان کرتے ہیں:

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی نسبت کوئی بدظنی نہیں بلکہ مجھے ان سے محبت ہے۔ میرے والد کو فتوحات اور فصوص سے کمال توغل رہا ہے اور چار برس کی عمر سے میرے کانوں میں ان کا نام اور ان کی تعلیم پڑنی شروع ہوئی۔ برسوں تک ان دونوں کتابوں کا درس ہمارے گھر میں رہا گو بچپن کے دنوں میں مجھے ان مسائل کی سمجھ نہ تھی تاہم محفل درس میں ہر روز شریک ہوتا۔ بعد میں جب عربی سیکھی تو کچھ کچھ خود بھی پڑھنے لگا اور جوں جوں علم اور تجربہ بڑھتا گیا میرا شوق اور واقفیت زیادہ ہوتی گئی۔ [۵۱]

بعدازاں شیخ اکبر کے افکار سے علامہ کا ذاتی شغف ان کے اس مقالے سے بھی ظاہر ہے جو انہوں نے ۱۹۰۰ء میں لکھا۔ یہ مقالہ بمبئی کے انگریزی مجلّے انڈین اینٹی کیوری میں ستمبر

۱۹۰۰ء کے شمارے میں شائع ہوا۔ یہ مقالہ عبدالکریم جیلی کے تصور توحید مطلق سے متعلق تھا۔ اس مقالے میں علامہ نے جس طرح ابن عربی کا ذکر کیا اس سے یہ ہویدا ہے کہ وہ شیخ اکبر کو عظیم مفکر اور روحانی شخصیت سمجھتے ہیں۔ [۵۲]

شاید ابن عربی کے ساتھ اس فکری قربت و تعلق کے باعث ۱۹۳۳ء میں علامہ کے دورہ اندلس کے دوران میڈرڈ یونیورسٹی کے شعبہ ادبیات و فلسفہ میں علامہ کے لیکچر ''اندلس اور اسلام کی فکری کائنات'' کے صدر مجلس پروفیسر آسین نے کہا کہ علامہ اقبال بعض اعتبار سے ابن عربی سے مماثلت رکھتے ہیں۔ [۵۳]

ابن عربی کا تصور زمان ان کی دیگر کتب کے علاوہ فتوحات مکیہ میں مختلف مقامات پر موجود ہے اگر ان تمام تصورات کو یکجا کر کے دیکھا جائے تو ان کے تصور زمان کے ایسے خدوخال سامنے آتے ہیں جن سے زماں کے باب میں علامہ کی فکری نہج نہ صرف مماثلت رکھتی ہے بلکہ عین ممکن ہے کہ علامہ ان تصورات کی روشنی میں اپنے تصور زمان کے انبساط واطلاق کو مزید واضح کرتے۔ فتوحات مکیہ کا باب ۳۹۰ حقیقت زمان سے متعلق ہے۔ اس باب کا عنوان ہی اس امر کی وضاحت کرتا ہے کہ حقیقت زمان کے باب میں شیخ اکبر کیا رائے رکھتے ہیں۔ اس باب کا عنوان حضرت شیخ اکبر نے یہ رکھا ہے:

وجوده الا انا فلا زمان لی والا انت فلا زمان لك فانت زمانی وانا زمانك۔ [۵۴]

'زمان کا وجود محض انا (میں) ہے۔ پس میرا زمانہ صرف تجھ سے اور تیرا زمانہ مجھ سے ہے، یعنی تو میرا زمانہ اور میں تیرا زمانہ ہوں۔'

اور پھر حضرت شیخ زمان کے وجود کو کلیتاً نسبت پر مبنی قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

'جان لے کہ زمان کا وجود (محض) نسبت سے ہے، فی العین اس کا کوئی وجود نہیں اگرچہ لوگوں نے اس کی ماہیت میں بہت کلام کیا ہے۔' [۵۵]

گویا حضرت شیخ کے نزدیک زمان ایک ایسا ظرف ہے جس میں واقعات (ماضی، حال، مستقبل) وقوع پذیر ہو رہے ہیں۔ تاہم یہ ظرف متوہم ہے یعنی اس کا احساس ہماری قوت واہمہ میں ہی موجود ہے:

'اور زمان کی حیثیت واقعات کے لیے ظرف کی سی ہے۔ ہم اسے نہ تو عقل سے نہ حس سے بلکہ اسے وہم سے معلوم کرتے ہیں، اور یہ مظروف یعنی واقعات کا ظرف متوہم ہے، جس کی کوئی انتہا نہیں اور اس کے بارے میں ہم وہم سے ہی کوئی رائے قائم کرتے ہیں۔'[۵۶]

علامہ نے 'من نباشم درمیاں' فرما کر اس امر کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ ارتقائے خودی کا ایک ایسا درجہ یا مرحلہ موجود ہے جہاں وہ قربت حق سے بہرہ ور ہو کر زمان کی گرفت سے آزاد ہو سکتی ہے۔ تاہم اس کے لیے سلطٰن درکار ہوگا۔ اس سلطٰن کی اساس کیا ہوگی اور خودی اسے کس طرح روبہ عمل کرے گی، اس باب میں حضرت شیخ کا یہ قول بڑا معنی خیز ہے:

فإنه على علم وعن قوّة همة۔[۵۷]

'بلاشبہ (سالک کی قوت تصرف) علم اور قوت ہمت کے باعث ہے۔'

ابن عربی کے مطابق 'ہمت' حضرت شیخ کے ہاں ایک بنیادی تصور اور سالک کی ذات کا نمایاں وصف ہے جو اسے حرکت زمان پر گرفت عطا کرتی ہے۔[۵۸]

زمان کے باب میں حضرت شیخ اکبر کے افکار کا یہ اجمالی سا تذکرہ اس امر کو واضح کرنے کے لیے کافی ہے کہ اگر علامہ حضرت شیخ کے تصور زمان سے آگاہ ہو جاتے تو لازماً اس کے اثرات قبول کرتے اور ان کے فکر کی کچھ نئی جہات بھی سامنے آتیں۔ یہ موضوع آج کے محقق کے لیے ایک نیا میدان تحقیق پیش کرتا ہے۔

(۵)

اقبال کے تصور زمان کا مقصود تہذیبی معنویت کا حامل ہے:

۱۔ علامہ ملت اسلامیہ کو مادیت کی تنگنائیوں سے نکال کر روح کی لامتناہیت تک لانا چاہتے ہیں۔ سماجی و سیاسی جہت سے اس کا بیان علامہ کے خطبہ الہ آباد میں موجود ہے۔ یہاں علامہ کا امتیاز یہ ہے کہ جدید سائنس نے تو زمان کو مکان میں ضم کر دیا ہے:

> It appears to me that time regarded as a foruth dimension of space really ceases to be time.

جبکہ علامہ نے اس کے برعکس مکان کو زمان کی ہی ایک صورت قرار دیا:

> ...... The instant is the more fundamental of the two; the point is inseparable from the instant as being a necessary mode of its manifestation. The point is not a thing, it is only a sort of looking at the instant.[۵۹]

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

...... Time is the mind of space[۶۰]

۲۔ علامہ فرماتے ہیں کہ خودی کا کمال یہ ہے کہ وہ زمان پر گرفت حاصل کرے اور یہ صرف حقیقت مطلقہ کی قربت سے ممکن ہے:

در طلسم من اسیر است ایں جہاں
از دم ہر لحظہ پیر است ایں جہاں
لی مع اللہ ہر کہ را در دل نشست
آں جوانمردی طلسم من شکست
گر تو خواہی من نباشم درمیان
لی مع اللہ باز خوان از عین جان[۶۱]

۳۔ علامہ انفرادی اور اجتماعی زندگی میں جس رویے کو کارفرما دیکھنا چاہتے ہیں وہ جبر کی بجائے اختیار کا رویہ ہے۔ اور یہ محض خیال نہیں بلکہ ایک عملی حقیقت ہے۔ مگر اس رویے کو عملی حقیقت بنانے کے لیے سلطٰن کا حصول ضروری ہے۔ جس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں:

It is the Intellectual capture of and power over the concrete that makes it possible for the intellect of man to pass beyond the concrete. As the Quran says:

یٰـمَعۡشَرَ الۡجِنِّ وَالۡاِنۡسِ اِنِ اسۡتَطَعۡتُمۡ اَنۡ تَنۡفُذُوۡا مِنۡ اَقۡطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ فَانۡفُذُوۡاط لَا تَنۡفُذُوۡنَ اِلَّا بِسُلۡطٰنٍ٥(۵۵:۳۳)[۶۲]

اے گروہ جن و انسان اگر تم قوت رکھتے ہو تو تم آسمانوں اور زمینوں کے دائرے سے باہر نکل جاؤ۔ مگر تم بغیر "سلطان" کے ایسا نہیں کر سکتے۔

۴۔ سلطٰن کا حصول اس وقت ہی ممکن ہے جب ہم خودی اور زمان و مکان کے تعلق کا فہم حاصل کر لیں۔ اس تعلق کی نوعیت کی تفہیم خود قرآن حکیم کا مقصود بھی ہے:

The main purpose of the Quran is to awaken in man the higher consiousness of his manifold relations with God and the universe.[۶۳]

اور اس تعلق کی نوعیت یہ ہے کہ مکان کی اساس زمان اور زمان کی اساس انسانی خودی

ہے:

جہان ما کہ پایانے ندارد
چو ماہی دریم ایام غرق است
یکے بر دل نظر وا کن کہ بینی
یم ایام در یک جام غرق است[۶۴]

خودی کے اس عرفان اور پھر زمان پر تصرف سے ہی خودی حرکت وتغیر کی کائناتی رو پر غالب آ سکتی ہے۔

۵۔ الغرض اقبال کا تصور زمان اس تہذیبی رویے کی تشکیل کی خشت اساس ہے جو اختیار، جذبہ عمل، نئے امکانات کی تلاش اور جہان نو کی تعمیر سے عبارت ہے۔

حوالہ جات وحواشی

1- Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, IIC, 2-Club Road, Lahore, 2006, p.105.
2- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Eng Tr by Norman Kemp Smith, Macmillan, London, 1970, p.67-68.
3- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.103.
4- Ibid, p.105
5- Sherwani, Latif Ahmed, *Speeches, Writings & Statements of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2009, p.176-177.
6- Ibid, p.177-178.
7- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.40.
8- Ibid.
8a- Ibid, p.105.
9- Ibid, p.102.
10- Ibid, p.60-61.
11- Ibid, p.5.

۱۲۔ اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۵۴۷۔

13- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.41.
14- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.39-40.

۱۵۔ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۷۱۔

۱۶۔ ایضاً، ص ۵۴۷۔

۱۷۔ اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۴۲۰۔

۱۸۔ ایضاً۔

19- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.39-40.
20- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.40.
21- Ibid.

۲۲۔ اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۴۵۵۔۴۵۶۔

23a- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.52.

۲۳۔ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۵۴۶۔

۲۴۔ ایضاً، ص ۵۵۲۔

۲۵۔ ایضاً، ص ۱۲-۱۳۔

26- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.36.
27- Ibid, p.57.
28- Ibid, p.110.
29- Ibid, p.40.
30- Ibid.
31- Ibid, p.39.

۳۲۔ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۶۱۴۔

33- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.40-41.
34- Ibid, p.43.
35- Ibid, p.41.
36- Ibid, p.113.

۳۷۔ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۷۲۔

38- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.172-173.
39- Ibid, p.7,10.
40- Ibid, p.44.

۴۱۔ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۶۱۴۔

42- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.105.

۴۳۔ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۵۶۲۔

۴۴۔ ایضاً، ص ۵۴۶۔

۴۵۔ ایضاً، ص ۶۱۲۔

46- Storrs McCall, *A Model of the Universe: Space-Time, Probability, and Decision*, Clarendon Press, 1996.
47- Greene, Brian, *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*, W.W. Norton & Company, February 1999.
48- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.51.
49- Ibid, p.6.

۵۰۔ عطاء اللہ، شیخ، اقبال نامہ مجموعہ مکاتیب اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۱۲ء، ص ۳۲۳-۳۲۴۔

۵۱۔ ڈار، بی اے، انوار اقبال، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۱۷۷۔

52- Razzaqi, Shahid Hussain, *Discourses of Iqbal*, Sh. Ghulam Ali & Sons, Lahore, 1979, p.112.

۵۳۔ عطاء اللہ، اقبال نامہ مجموعہ مکاتیب اقبال، ۵۸۴۔

۵۴۔ ابن عربی، الفتوحات المکیہ، داراحیاالتراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۱۸ھ، ج ۳، ص ۵۲۹۔

۵۵۔ ایضاً، ص ۵۲۹۔

۵۶۔ ایضاً۔

۵۷۔ ابن عربی، الفتوحات المکیہ، داراحیاالتراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۱۸ھ، ج ۱، ص ۳۰۱۔

۵۸۔ ایضاً، ج ۲، ص ۵۱۵۔

59- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.57.

60- Ibid, p.10.

۶۱۔ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۶۱۴۔

62- Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.105.

63- Ibid, p.7.

۶۴۔ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۲۱۷۔

شعرِ اقبال میں دورِ نو کا تصور

ایک غلام قوم کے ہاں جنم لینے والا صاحبِ بصیرت شاعر اگر اپنی قوم کے قابل صد تاسف حال کو دیکھ کر اسے بدلنے کی آرزو کرے اور اسے 'نیا زمانہ نئے صبح و شام پیدا کر'[1] کی تلقین کرے تو یہ کوئی عجیب بات نہیں لگتی۔ اقبال، جنہیں اللہ نے حساس دل[2] حقیقت کا مشاہدہ کرنے والی نگاہ[3] اور ملت کے پرشکوہ مستقبل کا یقین[4] عطا کیا تھا ایک بدلتے ہوئے عالمی منظرنامے کا ادراک رکھتے تھے۔ 'مسجد قرطبہ' کے آخری حصے میں فرماتے ہیں:

کون سی وادی میں ہے، کون سی منزل میں ہے
عشق بلا خیز کا قافلۂ سخت جاں!
دیکھ چکا المنی، شورشِ اصلاحِ دیں
جس نے نہ چھوڑے کہیں نقشِ کُہن کے نشاں
حرفِ غلط بن گئی عِصمتِ پیرِ کُنِشت
اور ہُوئی فکر کی کشتیِ نازک رواں
چشمِ فرانسیس بھی دیکھ چکی انقلاب
جس سے دِگرگوں ہُوا مغربیوں کا جہاں
ملّتِ رومی نژاد کُہنہ پرستی سے پیر
لذّتِ تجدید سے وہ بھی ہوئی پھر جواں
رُوحِ مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب
رازِ خدائی ہے یہ، کہہ نہیں سکتی زباں
دیکھیے اس بحر کی تہ سے اُچھلتا ہے کیا

گنبدِ نیلو فری رنگ بدلتا ہے کیا!

اور پھر ان انقلابات عالم سے مسلم دنیا کا کیا منظر نامہ جنم لے گا، اس کا ذکر یوں کرتے ہیں:

آبِ روانِ کبیر! تیرے کنارے کوئی
دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب
عالمِ نَو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں
میری نگاہوں میں ہے اس کی سَحر بے حجاب
پردہ اُٹھا دوں اگر چہرۂ افکار سے
لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب
جس میں نہ ہو انقلاب، موت ہے وہ زندگی
رُوحِ اُمم کی حیات کشمکشِ انقلاب
صُورت شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم
کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب

دورنو کے باب میں اقبال کے افکار جن کی ایک جھلک ان اشعار میں بھی نظر آرہی ہے، تین طرح کے مضامین کو بیان کرتے ہیں:

۱۔ دنیا میں رو پذیر ہونے والے انقلابات اور تبدیلیاں
۲۔ مسلم دنیا کا معاصر اضطراب اور
۳۔ مسلم دنیا کے مستقبل کی صورت گری

اقبال کے دور میں ہی ان سریع الاثر تبدیلیوں کا آغاز ہو چکا تھا جنہوں نے دنیا کے باہمی تعلقات، ربط، تہذیبی وقومی بقا وتسلسل اور باہمی استحکام کے تصورات کو ماضی کی نسبت بہت حد تک بدل دیا۔ نئی ٹیکنالوجی، سائنسی ترقی، بڑھتی ہوئی شہری زندگی اور عالمی معاشی انحصار باہمی جیسے عوامل نے پوری دنیا کو ایک نئے رجحان سے آشنا کر دیا۔ اس سے آج انفرادی اور اجتماعی زندگی میں بڑی بنیادی تبدیلیاں آرہی ہیں۔ اب دنیا میں نئی نوعیت کے اخلاقی، سماجی اور سیاسی مسائل جنم لے رہے ہیں۔ جس سے ان دائروں میں بنیادی اقدار کا روایتی تصور بھی متاثر ہو رہا ہے۔ اب دنیا کی نمایاں تہذیبی روایات ایک نمایاں اور فعال عنصر کے طور پر سامنے آرہی ہیں جو

یا تو ان بدلتے تصورات کے خلاف مزاحمت کی تیاری کر رہی ہیں یا ان سے مفاہمت کی راہ پر گامزن ہیں۔ ایک طرف بڑھتی ہوئی معاشی عالمگیریت اگر دنیا کو یکساں حالات و مشکلات سے دوچار کر رہی ہے تو اس کے ساتھ ساتھ مختلف تہذیبی اقدار معاشروں میں تنوع و تشخص کو برقرار رکھنے کی کوشش بھی کر رہی ہیں۔

جب علامہ روح مسلمان میں اضطراب کی بات کرتے ہیں تو اس سے مراد دورِ غلامی میں بقا کی راہ کی تلاش کا اضطراب بھی ہے اور ان تبدیلیوں سے دوچار ہونے کی استعداد کی طلب بھی جو اس عالمی منظرنامے میں مسلم دنیا کو بنیادی تہذیبی و اخلاقی اقدار ہی نہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ نظاماتی، سیاسی اور قانونی و اصولی مشکلات سے بھی دوچار کر رہی ہیں۔ مسلم دنیا اپنے اپنے علاقائی پس منظر کے ساتھ مختلف النوع انداز سے ان چیلنجز سے دوچار ہو رہی ہے۔

گو جدید دور کے مسائل و مشکلات نے آج ہر قوم اور تہذیب کو نئی مشکلات سے دوچار کیا ہے مگر اسلام کا معاملہ ان سب سے سوا ہے۔ جدید معاشی اور سماجی رجحانات سے اس ماحول میں عہدہ برآ ہونا جب کہ ہر عمل کے ساتھ عالمگیریت کا عنصر بھی منسلک ہے تہ در تہ پیچیدگیوں کا حامل ہے۔ مسلم دنیا میں جدید رجحانات کے اس ماحول میں قانونی، سیاسی اور معاشی اقدار کا تعین کرتے ہوئے اسلام سے رجوع ایک فطری امر ہے۔ ایجابی یا سلبی طور پر مغرب کے لیے کسی رد عمل کا سامنے آنا لازم ہے۔ سو آج کی دنیا میں عالم اسلام کی طرف سے بقیہ دنیا سے سیاسی و ثقافتی تعلقات کو طے کرنے کے اصولوں کا فیصلہ ہی مستقبل کے اسلامی معاشرے کے خدوخال واضح کرے گا۔ اس سارے عمل میں مسلم دنیا کے لیے پرِ وقار راہ تو یہ تھی کہ وہ نیا زمانہ اور نئے صبح و شام پیدا کرتی تا کہ وہ جدید دنیا کی تابع بننے کی بجائے متبوع ہوتی مگر اس کی طرف سے اس طرح کی کوئی تازہ کاری سامنے نہیں آ سکی۔ بلکہ اس پر مستزاد یہ کہ نہ تو ان چیلنجز کے لیے مسلم دنیا کی طرف سے کوئی اجتماعی بیانیہ سامنے لایا جا سکا اور نہ ہی مختلف علاقائی وحدتوں مثلاً عرب، ترکی، ایران، پاک و ہند اور جنوب مشرقی ایشیا کی طرف سے کوئی ایسا جامع نقطہ نظر پیدا ہوا، جو کم از کم اس علاقائی تناظر میں جملہ مشکلات کا حل دیتا۔ حالانکہ آج کے عالمگیریت کے دور میں ایسا کرنا، جب ظاہری اور ذہنی و فکری فاصلوں کو کم کرنے کے امکانات و وسائل ماضی سے کہیں زیادہ ہیں، زیادہ آسان تھا۔

اس موڑ پر ہمارے پاس اقبال ایک ایسے برزخی سنگ میل کے طور پر موجود ہیں جو ہمیں ماضی سے بھی متعلق رکھتے ہیں اور مستقبل میں داخل ہونے کا محفوظ راستہ بھی دکھاتے ہیں۔ تاہم اس کے لیے اقبال کی فکر کو بطور ایک کل کے سامنے رکھنا ہوگا جسے تین پہلوؤں سے دیکھا جاسکتا ہے:

۱۔ اردو و فارسی شاعری

۲۔ خطبات۔ تشکیل جدید اور دیگر خطبات

۳۔ اقبال کی شخصیت

ہمارے معاشرے میں یہ ایک المیہ رہا ہے کہ ہم نے اقبال کے شعری و نثری افکار کو اپنے اپنے تعصبات کے زیر اثر سمجھنے، پرکھنے اور پھیلانے کی کوشش کی ہیں۔ اس سے ہمارے اپنے مزعومہ مقاصد تو شاید پورے ہوتے ہوں، اقبال کی معاشرے کو منقلب کرنے والی فکر کو معاشرے میں نفوذ نہیں مل سکا۔ یہاں اقبال کی شخصیت کو ان کی فکری عمارت کا ایک اہم گوشہ قرار دینے کا مقصود اقبال کی فکر کی تفہیم میں حائل ذاتی و شخصی تعصبات کی دھند کو صاف کرنا ہے۔

Stray Reflections میں علامہ فرماتے ہیں:

> There are some people who are sceptical and yet of a religious turn of mind. The French Orientalist Renan reveals the essentially religious character of his mind in spite of his scepticism. We must be careful in forming our opinion about the character of men from their habits of thought.[۶]

بعض لوگ لاادری ہوتے ہوئے بھی مذہبی رجحان طبع رکھتے ہیں۔ فرانسیسی مستشرق رینان کی لاادریت کے باوجود اس کے ذہن کی بنیاد میں مذہبی افتاد نمایاں ہے۔ لوگوں کے طرز فکر سے ان کے کردار کے متعلق رائے قائم کرنے میں ہمیں محتاط رہنا چاہیے۔

یہاں علامہ نے رینان کے متعلق جو کچھ کہا ہے اس کے آخری حصے کا عکس خود ان کی اپنی ذات کے بارے میں صرف درست ہی نہیں بلکہ ان کی فکر کی تفہیم کے لیے ایک ناگزیر عنصر بھی ہے۔

جب بھی فکر اقبال کے تناظر میں 'نیا زمانہ، نئے صبح و شام' کا ذکر ہوگا تو یہ سوال ضرور اٹھے گا کہ اقبال نئے زمانے سے کیا مراد لیتے ہیں اور اسے ظہور پذیر کرنے پر کیوں مصر ہیں اور اس کے ظہور پذیر ہونے میں ان کے نزدیک سب سے بڑی رکاوٹ اور مشکل کیا ہے؟

آج کی دنیا نئے دور سے کب آشنا ہوئی؟ خطبات میں علامہ فرماتے ہیں:

Looking at the matter from this point of view, then, the Prophet of Islam

seems to stand between the ancient and the modern world. In so far as the source of his revelation is concerned he belongs to the ancient world; in so far as the spirit of his revelation is concerned he belongs to the modern world. In him life discovers other sources of knowledge suitable to its new direction. The birth of Islam, as I hope to be able presently to prove to your satisfaction, is the birth of inductive intellect.[7]

اس معاملہ پر اس نقطہ نظر سے غور کیا جائے تو ہمیں پیغمبر اسلام حضرت محمد ﷺ قدیم اور جدید دنیاؤں کے سنگم پر کھڑے نظر آتے ہیں۔ جہاں تک آپؐ کی وحی کے منابع کا تعلق ہے آپ کا تعلق قدیم دنیا سے ہے۔ جہاں تک اس وحی کی روح کا تعلق ہے آپ کا تعلق دنیائے جدید سے ہے۔ آپ میں زندگی نے علم کے کچھ دوسرے ذرائع کو دریافت کرلیا جو نئی سمتوں کے لیے موزوں تھے۔ اسلام کی آفرینش، عقل استقرائی کی آفرینش ہے۔

اقبال جب حضور رسالتمآبؐ کی بعثت کو ایک دور نو کا آغاز قرار دیتے ہیں تو فی الاصل یہ خطبہ حجۃ الوداع میں آپؐ کے ارشادگرامی کو بیان کررہے ہیں۔ آپؐ نے ارشادفرمایا:

إِنَّ الزَّمَانَ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَات، وَالْأَرْضَ [۸]

بے شک زمانہ گھوم پھر کر آج اسی حالت پر آ گیا ہے جس حالت میں یہ اس وقت تھا جب اللہ نے آسمانوں اور زمین کو پیدا فرمایا۔

جب دنیا کو اسے نئے دور کے اثرات سے مملو کرنے کا معاملہ درپیش ہوتا ہے تو اقبال اس میں حائل سب سے بڑی رکاوٹ مغرب کو قرار دیتے ہیں اور مسلم دنیا کے لیے لازم قرار دیتے ہیں کہ وہ دنیا کو اسلام کے حقیقی مقصد سے آشنا کرنے کے لیے اپنی تمام تر توانائیاں بروئے کار لائیں:

Believe me, Europe today is the greatest hindrance in the way of man's ethical advancement. The Muslim, on the other hand, is in possession of these ultimate ideas of the basis of a revelation, which, speaking from the inmost depths of life, internalizes its own apparent externality. With him the spiritual basis of life is a matter of conviction for which even the least enlightened man among us can easily lay down his life; and in view of the basic idea of Islam that there can be no further revelation binding on man, we ought to be spiritually one of the most emancipated peoples on earth. Early Muslims emerging out of the spiritual slavery of pre-Islamic Asia were not in a position to realize the true significance of this basic idea. Let the Muslim of today appreciate his position, reconstruct his social life in the light of ultimate principles, and evolve, out of the hitherto partially revealed purpose of Islam, that spiritual democracy which is the ultimate

aim of Islam.[9]

یقین کیجئے کہ آج کا یورپ انسان کی اخلاقی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔اس کے برعکس ایک مسلمان وحی کی بنیاد پر ایسے قطعی تصورات رکھتا ہے جو زندگی کی گہرائیوں میں کارفرما ہیں اور اپنی بظاہر خارجیت کو داخلیت میں بدل سکتے ہیں۔اس کے لیے زندگی کی روحانی اساس ایمان کا معاملہ ہے جس کی خاطر ایک نہایت کم علم انسان بھی اپنی جان تک قربان کرسکتا ہے۔اسلام کے اس بنیادی نظریے کی رو سے کہ اب مزید کسی نئی وحی کی حجیت باقی نہیں رہی ہمیں روحانی اعتبار سے دنیا کی سب زیادہ آزاد اور نجات یافتہ قوم ہونا چاہیے۔قرونِ اولیٰ کے مسلمان جنہوں نے قبل اسلام کے ایشیا کی روحانی غلامی سے نجات حاصل کی تھی اس حالت میں نہیں تھے کہ وہ اس بنیادی نظریے کی اصل معنویت کو جان سکیں۔آج کے مسلمانوں کو چاہیے کہ اپنی اس اہمیت کو سمجھیں، بنیادی اُصولوں کی روشنی میں اپنی عمرانی زندگی کی ازسرنو تشکیل کریں اور اسلام کے اس مقصد حقیقی کو حاصل کریں جس کی تفصیلات تا حال ہم پر پوری طرح واضح نہیں ہیں یعنی روحانی جمہوریت کا قیام۔

مگر یہ سب کچھ تب ہی ممکن ہوگا کہ ہم نیا زمانہ، نئے صبح و شام کی تلاش میں مستقبل کی طرف بے مقصد دوڑنے کی بجائے 'دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو'[10] کی روش اپنائیں، یعنی اپنی اصل کی طرف رجوع کریں۔ہمیں دور جدید کی مادیت کی ظاہری اور کھوکھلی چکاچوند سے نکل کر وحی کی عطا کردہ آفاقی تعلیم کی طرف متوجہ ہونا ہوگا:

> ...... the present crisis in the history of India demands complete organisation and unity of will and purpose in the Muslim community, both in your own interest as a community, and in the interest of India as a whole. The political bondage of India has been and is a source of infinite misery to the whole of Asia. It has suppressed the spirit of the East and wholly deprived her of that joy. of self-expression which once made her the creator of a great and glorious culture...... Rise above sectional interests and private ambitions, and learn to determine the value of your individual and collective action, however directed on material ends, in the light of the ideal which you are supposed to represent. Pass from matter to spirit. Matter is diversity; spirit is light, life and unity. One lesson I have learnt from the history of Muslims. At critical moments in their history it is Islam that has saved Muslims and not vice -versa. If today you focus your vision on Islam and seek inspiration from the ever-vitalising idea embodied in it, you will be only reassembling your scatters forces, regaining your lost integrity, and thereby saving yourself from total destruction.[11]

مسلمانان ہند اس وقت اپنی زندگی کے جس نازک دور سے گزر رہے ہیں، اس کے لیے کامل تنظیم اور اتحاد و عزائم و مقاصد کی ضرورت ہے۔ ہمارے ملی وجود کی بقا اور ہندوستان کا مفاد اسی امر سے وابستہ ہے۔ ہندوستان کی سیاسی غلامی تمام ایشیا کے لیے لامتناہی مصائب کا سرچشمہ ہے۔ اس نے مشرق کی روح کو کچل ڈالا ہے اور اسے اظہار ذات کی اس مسرت سے محروم کر دیا ہے، جس کی بدولت کبھی اس میں ایک بلند اور شاندار تمدن پیدا ہوا تھا............اس نصب العین کی روشنی میں جو آپ کی طرف منسوب ہے، اپنے انفرادی اور اجتماعی اعمال کی قدر و قیمت کا اندازہ کیجیے، خواہ وہ مادی اغراض سے متعلق ہی کیوں نہ ہوں۔ مادیت سے گزر کر روحانیت میں قدم رکھیے۔ مادہ کثرت ہے لیکن روح نور ہے، حیات ہے، وحدت ہے، ایک سبق جو میں نے تاریخ سے سیکھا ہے، یہ ہے کہ آڑے وقتوں میں اسلام ہی نے مسلمانوں کی زندگی کو قائم رکھا، مسلمانوں نے اسلام کی حفاظت نہیں کی۔ اگر آج آپ اپنی نگاہیں پھر اسلام پر جما دیں اور اس کے زندگی بخش تخیل سے متاثر ہوں تو آپ کی منتشر اور پراگندہ قوتیں از سر نو جمع ہو جائیں گی اور آپ کا وجود ہلاکت و بربادی سے محفوظ ہو جائے گا۔

خطبہ الہ آباد کے اس اقتباس میں علامہ یہ فرما کر کہ ہندوستان کی سیاسی غلامی تمام ایشیا کے لیے لامتناہی مصائب اک سرچشمہ ہے، اس نے مشرق کی روح کو کچل ڈالا ہے، دور جدید کے دو بڑے بحرانوں کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ ہندوستان کا سیاسی غلامی کا شکار ہونا اور بقیہ دنیا خصوصاً ایشیا کا غیر معمولی مصائب و آلام میں گرفتار ہونا، جن کا تدارک بڑی حد تک مسلمانان برصغیر اپنے شاندار ماضی اور روایات سے کر سکتے تھے۔ جدید دنیا جن لامتناہی مصائب میں گرفتار ہے ان کے اسباب میں سے ایک بڑا سبب قومیت کا فتنہ ہے۔ ۱۹۴۵ء تک یورپ میں جاری رہنے والی جنگوں، تیسری دنیا پر چھائے رہنے والے منحوس نوآبادیاتی نظام، اور دور جدید میں بین الاقوامی تعلقات کو طے کرنے میں انسانی تکریم و جوہر کو پامال کرنے کا باعث مغرب کا تصور قومیت رہا ہے۔[۱۲] اس سے نیشن سٹیٹ کے جدید تصور نے جنم لیا جہاں ملکوں اور ریاستوں کی اساس قوموں کی شناخت قرار پائی۔ اس تصور کے بین الاقوامی سطح پر غلبہ و نفوذ کا یہ عالم ہے کہ دنیا کے تمام ممالک پر تنظیم کو 'اقوام متحدہ' کہا گیا۔[۱۳]

اقبال وطنیت کے تصور کے ان اثرات سے بخوبی آگاہ تھے، جو انسانیت کے لیے تباہ کن

ہو سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اقوام متحدہ یا جمعیت اقوام کی بجائے 'جمعیت آدم' کی بات کی۔[۱۴] عالمی سیاست کے اساطین بھی بتدریج ان اصولوں سے آگاہ ہو رہے تھے۔ وہ یہ ضرور سوچ رہے تھے کہ قومیت اور وطنیت کی بنا پر انسانیت کی تقسیم کا عمل کب تک جاری رہے گا، اسے کہیں نہ کہیں ضرور رکنا چاہیے، اسی لیے ڈگلس ہرڈ نے کہا:

I hope we do not see the creation of any more nation states.[15]

قومیت و وطنیت کے تصورات کے غلبے کے باعث دنیا جن المیوں کا شکار رہ چکی تھی اقوام متحدہ کی تشکیل کرتے وقت، اس کے کارپردازوں نے اس کے انسداد کے لیے یہ طے کیا کہ:

To develop friendly relations among nations based on respect for the principle of equal rights and self determination of peoples and to take other oppropriate measures to strengthen universal peace.[16]

مگر یہ اصول بھی انسانیت کو کوئی امن نہ دے سکا۔ اس اصول کے طے ہونے کے پون صدی بعد بھی یہ کرہ ارض کشت وخون کا وہی منظر پیش کر رہا ہے جس کا تذکرہ علامہ نے اپنے نئے سال کے پیغام میں کیا تھا۔[۱۷] کیونکہ یہ اصول اقوام کی بنیاد پر تھا نہ کہ انسانیت کی بنیاد پر۔ یہاں علامہ فرماتے ہیں کہ مسلم دنیا اور ملت اسلامیہ کا یہ فرض ہے کہ وہ دنیا کو اس بحران سے نکالیں۔ کیونکہ دنیا اس وقت تک باہمی آویزش، کشت وخون اور استحصال باہمی کے المیوں سے نجات نہیں پا سکتی جب تک وہ اپنے معاشرے کی تشکیل نو کے لیے نفس انسانی کی حرمت و وقار کے اصول پر کاربند نہیں ہو جاتی۔ مگر یہ کوئی آسان کام نہیں۔ انسانی شعور صدیوں کے ارتقا کے بعد اب اس طرف بڑھ رہا ہے جبکہ 'ختم نبوت' نے اسے عملی صورت میں انسانیت کے سامنے صرف ۲۳ سال کے عرصے میں پیش کر دیا۔ اسے اقبال 'مقام محمدی' سے تعبیر کرتے ہیں اور بنی نوع انسان کی بقا کو اس سے متعلق قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

The ultimate purpose of the prophetic mission of Muhammad (may peace be upon him) is to create a form of society, the constitution of which follows that divine law which the Prophet Muhammad received from God. In other words, the object is to purify the nation of the world of the abuses which go by the name of time, place, land, nation, race, genealogy, country, etc., although the differences of nations, tribe, colours and languages are at the same time acknowledged. It is thus to bestow upon man that spiritual idea which at every moment of his life remains in constant contact with Eternity. This is where Muhammad stands and this is the ideal of the Muslim community. How many centuries will it take man to reach these heights. none can say, but there is no doubt that in

removing the material differences between the nations of the world and in bringing about harmony among them in spite of their differences of nations, tribes, races, colours and languages, Islam has done something in thirteen hundred years what other religions could not do in three thousand years. Take it from me that the religion of Islam is an imperceptible and unfeelable biologico-psychological activity which is capable of influencing the thoughts and actions of mankind without any missionary effort. To invalidate such an activity by the innovations of present-day political thinkers is to do violence to mankind as well as to the universality of that prophetic mission which gave birth to it.[18]

نبوت محمدیہ کی غایت الغایات یہ ہے کہ ایک ہیئت اجتماعیہ انسانیہ قائم کی جائے جس کی تشکیل اس قانون الٰہی کے تابع ہو جو نبوت محمدیہ کو بارگاہ الٰہیہ سے عطا ہوا تھا۔ بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ بنی نوع انسان کی اقوام کو باوجود شعوب وقبائل اور الوان والسنہ کے اختلافات کو تسلیم کر لینے کے ان کو ان تمام آلودگیوں سے منزہ کیا جائے جو زمان، مکان، وطن، نسل، نسب، ملک وغیرہ کے ناموں سے موسوم کی جاتی ہیں اور اس طرح پیکر خاکی کو وہ ملکوتی تخیل عطا کیا جائے جو اپنے وقت کے ہر لحظہ میں 'ابدیت' سے ہمکنار رہتا ہے اور یہ ہے وہ مقام 'محمدی' یہ ہے ملت اسلامیہ کا نصب العین۔ اس کی بلندیوں تک پہنچنے میں معلوم نہیں حضرت انسان کو کتنی صدیاں لگیں مگر اس میں بھی کچھ شک نہیں کہ اقوام عالم کی باہمی منافرت دور کرنے اور باوجود شعوبی، قبائلی، نسلی، لونی اور لسانی امتیازات کے ان کو یک رنگ کرنے میں اسلام نے وہ کام تیرہ سو سال میں کیا ہے جو دیگر ادیان سے تین ہزار سال میں بھی نہ ہو سکا۔ یقین جانیے کہ دین اسلام ایک پوشیدہ اور غیر محسوس حیاتی اور نفسیاتی عمل ہے جو بغیر کسی تبلیغی کوششوں کے بھی عالم انسانی کے فکر وعمل کو متاثر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ایسے عمل کو حال کے سیاسی مفکرین کی جدت طرازیوں سے مسخ کرنا بنی نوع انسان اور اس نبوت کی ہمہ گیری پر جس کے قلب وضمیر سے اس کا آغاز ہوا ظلم عظیم ہے۔

توحید کے اصول پر ایک مثالی انسانی معاشرے کا قیام ملت اسلامیہ کا وہ منصب ہے جسے آج سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اس منصب کی بحالی کے ساتھ ہی ایک دور نو کا آغاز ممکن ہے اور انسانیت کو بقا، امن وآشتی اور بقائے باہمی کے اصول پر مبنی ماحول کی فراہمی بھی:

ربط و ضبط ملت بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں ہو
ملت و دولت ہے فقط حفظ حرم کا اک ثمر [۱۹]

یہ نکتہ سرگزشت ملت بیضا سے ہے پیدا [۲۰]
کہ اقوام زمین ایشیا کا پاسباں تو ہے

یہی وہ دورِنو ہے جس کا خواب اقبال نے دیکھا، جسے ایک حقیقت بنانے کا تقاضا نسل نو سے کیا اور جس کے ظہور کے بغیر اسلام کا ظہور نامکمل ہے، انسانیت کے لیے اسلام کے پیغام کا ابلاغ نامکمل ہے:

ہو چکا گو قوم کی شانِ جلالی کا ظہور
ہے مگر باقی ابھی شانِ جمالی کا ظہور [۲۱]

(گورنمنٹ کالج یونیورسٹی فیصل آباد میں قومی اقبال سیمینار منعقدہ ۲۷رنومبر ۲۰۱۴ء کے لیے لکھا گیا)

حوالہ جات وحواشی

۱۔ علامہ اقبال،کلیات اقبال اردو، بال جبریل، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۴۷۷۔

۲۔ درمیان سینہ دل خوں کردہ ام
تا جہانش را دگرگوں کردہ ام
(علامہ اقبال، کلیات اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۲۰۰۶ء، ص ۷۹۰)

۳۔ بر درونِ شاخِ گل دارم نظر
غنچہ ہا را دیدہ ام اندر سفر!
(علامہ اقبال، کلیات اقبال فارسی، ص ۸۶۶)

۴۔ فروغِ خاکیاں از نوریاں افزوں شود روزے!
زمیں از کوکبِ تقدیرِ ما گردوں شود روزے!
(علامہ اقبال، کلیات اقبال فارسی، ص ۵۰۴)

۵۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال اردو، بال جبریل، ص ۴۲۶–۴۲۸۔

6- Allama M. Iqbal, *Stray Reflections*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2006, p.73.

7- Allama M. Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Institute of Islamic Culture, Lahore, p.100-101.

۸۔ صحیح بخاری، ۴:۱۵۹۹، رقم حدیث: ۴۱۴۴؛ صحیح مسلم، ۳:۱۳۰۵، رقم حدیث: ۱۶۷۹۔

9- Allama M. Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Institute of Islamic Culture, Lahore, p.142.

۱۰۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال اردو، ص ۵۳۔

11- Latif A. Sherwani, *Speeches, Writings and Statement of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2009, p.28-29.

12- Fred Halliday, *Nationalism in the Globalization of World*

Politics, Ed. John Baylis and Steve Smith, OUP, 2001, p.441.

13- Ibid, p.442.

۱۴۔ اس دَور میں اقوام کی صُحبت بھی ہُوئی عام
پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدتِ آدم
تفریق مِلل حکمتِ افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملّتِ آدم
مکّے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام
جمعیّتِ اقوام کہ جمعیّتِ آدم!

(علامہ اقبال، کلیات اقبال اردو، ضربِ کلیم، ص ۷۰-۷۱)

15- Douglas Hurd, *British Foriegn Secretary*, Royal Institute of International Affairs, London, June 1993.

16- The UN Charter, article 1, Section 2.

17- Latif A. Sherwani, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, New year message Broadcast from the Lahore Station of All India Radio on 1st January, 1937, p.298.

18- Ibid, p.311.

۱۹۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال اردو، ص ۲۹۴۔

۲۰۔ ایضاً، ص ۳۰۰۔

۲۱۔ ایضاً، ص ۱۷۹۔

maablib.org

تہذیب اسلامی کا غیر کلاسیکی مزاج اور 'جواب شکوہ'

علامہ اقبال نے جب اسلام کے مزاج کو غیر کلاسیکی کہا تو انہوں نے یونانی طرز فکر کی نفی ہی نہیں کی بلکہ اسلام کو کائنات کے بارے میں حرکی نظریہ حیات رکھنے والا طرز حیات بھی قرار دیا[1] تحرک، عمل اور تخلیق اقبال کی فکر کے بنیادی خصائص ہیں۔ مسلم معاشرے کا جمود اسلام کی بنیادی تعلیمات سے اغماض اور انحراف کے علاوہ غیر اسلامی فکر پر کاربند ہونے کا باعث بھی تھا جس نے مسلم معاشرے میں بہت سے ایسے تصورات کو رائج کر دیا جو تباہ کن مضمرات کے حامل تھے۔ اقبال نے ان تصورات بالخصوص تصور تقدیر پر شدید تنقید کی اور روایتی تصور تقدیر کو استدلال اور شعری تاثر دونوں کے ذریعے مسترد کیا۔ اپنے موقف کے استدلال میں انہوں نے معاصر علوم جن میں نفسیات، حیاتیات اور طبعیات شامل ہیں، تینوں سے تائید فراہم کی۔ نفسیاتی سطح پر انسانی انا کا تجزیہ کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ شعور ایک وحدت ہے اور ذہنی زندگی کا ایک لازمہ۔ قرآن حکیم کے انسان کو عمل کرنے کا اہل قرار دینے کا مطلب ہی یہ ہے کہ انسان کا شعوری تجربہ اس کے سلسلہ اعمال کا نام ہے۔ تمام اعمال ایک دوسرے سے منسوب اور باہمی طور پر ایک directive purpose کے ساتھ منسلک ہیں[2]۔ طبیعیاتی سطح پر بھی انسان کائنات میں ایک بے جان وجود نہیں بلکہ ایک ایسا Physical Organism ہے جو ہر آن انائے اعلیٰ سے اثر پذیر ہوتا رہتا ہے، جس سے وہ تجربات کی ایک منضبط وحدت کا حامل ہوتے ہوئے بامقصد اعمال کا ایک مربوط سلسلہ قرار پاتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اب تو طبیعات نے بھی اس حقیقت کو منکشف کر دیا ہے کہ کسی مادی ذرے کی کسی حالت کے تعین کے لیے اس کے مقام اور رفتار کے بارے میں درست معلومات بیک وقت معلوم نہیں ہو سکتیں۔ جبریت و تعینیت کا تصور طبعیات سے خارج ہو چکا ہے۔ یعنی: حال اور مستقبل دونوں غیر متعین اور وسیع امکانات کے حامل ہیں۔[3]

اقبال نے اپنے اس تصور کو معاصر دانش سے استدلال فراہم کیا کہ شعوری عمل کی آزادی

قرآن حکیم کے اس تصور کا نتیجہ ہے، جس میں انسان کو انتخاب عمل میں آزاد قرار دیا گیا ہے:

اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ وَ اِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا (۷:۱۷)

ترجمہ:

اگر تم بھلائی کرو گے تو اپنے (ہی) لئے بھلائی کرو گے اور اگر تم برائی کرو گے تو اپنی (ہی) جان کے لئے۔

علامہ نے اسلام کی عبادات حتیٰ کہ نماز کو بھی انسانی انا کی آزادی اور حفظ وثبات کا سرچشمہ قرار دیا:

Prayer in Islam is the ego's escape from Mechanism to freedom.[4]

اقبال تقدیر کے روایتی تصور کی نفی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

It is time regarded as an organic whole that the Quran describes as Taqdir or the destiny .... Destiny is time regarded as prior to the disclosure of its possiblities. It is time freed from the net of causal sequence — the diagrammatic character which the logical understanding imposes on it.[5]

خطبات میں ہی دوسری جگہ فرماتے ہیں:

The Quranic view of the destiny of man is partly ethical, partly biological.[6]

اپنے اس تصور تقدیر کے تحت علامہ روایتی جبر کے تصور کو رد کرتے ہیں:

As the Qur'an says: 'God created all things and assigned to each its destiny.' The destiny of a thing then is not an unrelenting fate working from without like a task master; it is the inward reach of a thing, its realizable possibilities which lie within the depths of its nature, and serially actualize themselves without any feeling of external compulsion.[7]

مغربی تہذیب کے کلاسیکی مزاج کی تاریخ 323 ق م کے یونان کے ہیلینیائی دور سے جا ملتی ہے۔ اس طرز فکر نے جس میں محسوس کی بجائے مجرد پر زور دیا گیا اور صرف معقول کو قابل اعتناء ٹھہرایا، یونان کے آرٹ، ادب، تھیٹر، فن تعمیر، موسیقی، ریاضی و سائنس اور فلسفہ سب کو متاثر کیا۔ یونان کے ہیلینیائی کلچر کا اثر یورپ تک ہی محدود نہ تھا، ایشیا بھی اس سے متاثر ہوا۔ مثلاً ہند

میں گندھارا دور میں بدھا کے بننے والے مجسموں میں اسے Herakles کی حفاظت میں دکھایا گیا ہے۔[۸] یونان تہذیب کے غیر متحرک اور ماضی پرستانہ مزاج کا ہی نتیجہ تھا کہ ہیلینیائی دور کی ریاستیں جن میں Antipatrid ، Seleucid Empire ،Ptolemaic kingdom Dynasty اور Antigonid Dynasty شامل تھیں، بتدریج معدوم ہوتی گئیں۔[۹]

معاصر مغربی ادب میں ٹی ایس ایلیٹ کی The Waste Land اس طرز فکر کی نمائندہ نظم ہے۔ صنعتی انقلاب کے نتیجے میں مغربی تہذیب جس اخلاقی بحران سے دو چار ہوئی اس کا منظر ہمیں اس نظم کے پہلے حصے The Burial of the Dead کے آخر میں بیان کیا گیا کہ سرمایہ دار نے اپنے باغ میں مزدور کی لاش بو دی ہے اور وہ اس انتظار میں ہے کہ اب اس لاش سے درخت اُگے گا اور وہ اس کا پھل کھائے گا۔ نظم کے تیسرے حصے میں The Fire Serman کا آغاز موسم سرما کا منظر پیش کرتا ہے جہاں ہر سو انسانی تمدان کی ویرانی نظر آتی ہے۔ یہاں نیم مرد نیم عورت ٹائرسیس (Tire Sias) کا کردار زندگی کی ویرانی کی بولتی تصویر ہے۔ The Waste Land کے آغاز ہی اس مایوسی سے ہوتا ہے۔ یہ مایوسی اور ناامیدی The Waste Land کے آغاز میں مجسم ہو کر سامنے آجاتی ہے اور پوری نظم میں چھائی ہوئی ہے۔ یہ نظم کے اختتام پر مزید گہری ہو جاتی ہے۔ نظم کے آغاز میں جس ایلیٹ نے اس کا انتساب ایزرا پونڈ (Ezra Pound) کے نام کیا ہے اور انتساب کرتے ہوئے روسی شاعر Petronius کی نظم The Satyricon سے لاطینی اور یونانی زبان میں ایک اقتباس نقل کیا ہے جس کا انگریزی مفہوم یہ ہے:

> I saw with my own eyes the Sibyl of Cumae hanging in a cage, and when the boys asked her; Sibyl! What do you want? She replied: I want to die.[10]

The Waste Land اس حقیقت کی مظہر ہے کہ جدید سائنس ٹیکنالوجی اور تجربات و مشاہدات پر مبنی اندازِ نظر کے باوجود مغربی تہذیب کا مزاج یونانی کلاسیکیت کے سحر سے باہر نہیں نکلا۔

زندگی کے بارے میں متحرک، مختار اور عمل آفریں تصور کو علامہ نے سماجی، معاشرتی اور سیاسی زندگی پر منطبق کیا اور بتایا کہ تاریخ میں سرفرازی کے حصول کے لیے سراپا عمل بننا ہوگا۔ صرف ماضی کی عظمتوں کے گیت گانا اور اپنی موجودہ زبوں حالی کی مرثیہ خوانی ہمیں کچھ فائدہ نہ

دے گی:

تھے تو آبا وہ تمہارے ہی مگر تم کیا ہو
ہاتھ پہ ہاتھ دھرے منتظر فردا ہو

یہی وجہ ہے کہ اقبال کی 'شکوہ' اور 'جواب شکوہ' کو ایک ادبی فن پارے کے علاوہ برصغیر کے مسلمانوں کی ذہنی رویے میں تبدیلی اور روایتی تصور مذہب، تصور خدا اور تصور تقدیر میں بھی ایک تبدیلی کا مظہر سمجھا گیا۔

اردو ادب خصوصاً اقبال کے معاصر اردو ادب میں زندگی جبر کی چکی میں، پستی ہوئی محسوس ہوتی ہے اور شاعری ایک ایسے شکوے کا منظر پیش کرتی ہے جہاں عمل کے امکانات مسدود اور جبر کی ہر سو کی حکمرانی قائم ہے۔ مثلاً میر کی واسوخت اور حالی کی مسدس ''شکوہ ہند'' اس رویے کی نمائندہ ہیں۔ واسوخت نظم کی وہ قسم ہے جس میں عاشق اپنے معشوق کی بے وفائی، ظلم و ستم، رقیب کے ساتھ بے جا محبت اور جدائی کی شکایت کرتا ہے۔ اور معشوق سے کہتا ہے کہ اگر اس کا طرز تغافل اور ستم شعاریاں اس طرح موجود رہیں تو پھر وہ اپنے قلبی اضطراب کے ہاتھوں مجبور ہو کر معشوق سے علیحدگی اختیار کرنے پر مجبور ہوگا! اردو ادب میں واسوخت کا موجد میرؔ کو قرار دیا جاتا ہے۔ محمد حسین آزاد کے مطابق اہل تحقیق نے فغانیؔ یا وحشیؔ کو فارسی اور اردو میں میر کو واسوخت کا موجد تسلیم کیا ہے۔ واسوخت کہنے والے شاعروں میں خاص خاص محاوروں سے قطع نظر آج تک میر کے خیالات و انداز بیان کی نظیر نہیں ملتی۔ [۱۱]

تاہم جب واسوخت کا انداز بیان، اسلوب اور طرز احساس، ملّی مسائل کے بیان کے لیے بروئے کار آیا تو وہ حالی کا 'شکوہ ہند' تھا۔ اقبال سے پہلے جب حالی نے 'شکوہ ہند' لکھی تو اس سے یہ تاثر ابھرا کہ مسلمانوں کا موجودہ زوال تاریخ کی حرکت اور تقدیر کے جبر کا نتیجہ ہے جس میں مسلمانان ہند کو کوئی اختیار نہیں۔ حالی نے 'شکوہ ہند' میں لکھا:

ترکمانی صولت اور مغلی جلادت ہم میں تھی
عزم کردی ہم میں تھا، بدوی حمیت ہم میں تھی
ہاشمی آداب و عباسی فضائل ہم میں تھے
نطق اعرابی و عدنانی فصاحت ہم میں تھی

ضرب کراری و حرب خالدی رکھتے تھے ہم
سطوت حمزی و فاروقی جلالت ہم میں تھی
عرق غیرت تھی دلیل اپنی شرافت کی، نہ مال
جھینپتی ہے جس سے دولت وشرافت ہم میں تھی[۱۲]

ہم سدا سے خاکسار ایسے ہی تھے اے خاک ہند؟
اڑتی پھرتی تھی زمانے میں یہی مشت غبار؟
تھیں یہی شکلیں ہماری؟ تھا یہی رنگ اور روپ؟
تھی یہی سیرت ہماری؟ تھا یہی اپنا شعار؟
گر سلف دیکھیں ہمارے زندہ ہو کر اب ہمیں
آئے نسبت اور قرابت سے ہماری آن کو عار
سیرتیں تو نے بدل دیں، مسخ کردیں صورتیں
صورتیں آبرو تو نے ڈبودی، کھو دیا تو نے وقار
کردیا شیروں کو تو نے گوسفند اے خاک ہند
جو شکار افگن تھے آکر ہو گئے یاں خود شکار[۱۳]

وہ مسلمانوں کی ہر بازی میں سبقت کیا ہوئی؟
وہ حجازی غیرت اور مکی حمیت کیا ہوئی؟
ہم مسلمانوں سے ہے اے ہند ننگ اسلام کو
تھا لقب خیر الامم جس کا وہ امت کیا ہوئی؟
جی کسی کی عزت افزائی سے خوش ہوتا نہیں
دل گواہی جس پہ دیتا تھا وہ عزت کیا ہوئی؟
دین و دولت، علم و دانش، ہم میں کچھ باقی نہیں
حق نے پوری کی تھی جو ہم پر، وہ نعمت کیا ہوئی؟

ملک و مال و سلطنت اک آنی جانی چیز تھی
جو ہمیشہ رہنے والی تھی وہ دولت کیا ہوئی؟ [14]

حال اپنا سخت عبرت ناک تو نے کر دیا
آگ تھے اے ہند ہم کو خاک تو نے کر دیا! [15]

شرق سے تا غرب جب عالم میں تھا قحط الرجال
تھی ہماری قوم میں ارزانی اہل کمال
علم و حکمت نے ہماری آن کر لی تھی پناہ
روم اور یونان پر چھا گیا جہل و ضلال
جاہلوں کا تھا ہماری قوم میں گھاٹا یونہی
جیسے اب لکھے پڑھے ملتے ہیں ہم میں خال خال
منع استدلال یا توجیہ یا تحقیق حق
تھی یہی اکثر ہماری مجلسوں میں قیل و قال
ترک میں وحشت رہی تھی اور نہ جہل اعراب میں
دین بیضا نے دیا تھا آ کے کانٹا سا نکال [16]

بھول جائیں گے کہ تھے کن ڈالیوں کے ہم ثمر
ٹوٹ کر آئے کہاں سے اور بکے جا کر کہاں!
پر زمانے میں رہیں گے تا قیامت یادگار
جو کیے برتاؤ تو نے ہم سے اے ہندوستاں!
ماجرا ہو گا ہمارا عبرت اوروں کے لیے
چیت جائیں گے بہت سن کر ہماری داستاں
سانپ سے جس طرح رہتا ہے سپیرا دور دور؛

حکمراں تیرے یونہی تجھ سے رہیں گے برکراں
برکتیں یاں چھوڑ کر ہم اپنی جائیں گے بہت
ہم نہ ہوں گے پر نصیحت ہم سے پائیں گے بہت[۱۷]

فارسی ادب بھی زندگی کے اس مظہر کے بیان سے خالی نہیں۔انوری کہتا ہے:

ہر بلائے کز آسماں آید
گرچہ بر دیگری قضا باشد
بر زمین نارسیدہ می گوید
خانہ انوری کجا باشد![۱۸]

عمر خیام کے ہاں بھی اس طرز فکر کی واضح مثالیں ملتی ہیں[۱۹]:

این چرخ کہ باکسی نمیگوید راز
کشتہ بستم ہزار محمود و ایاز
می خورکہ نبخشد بکسی عمر دراز
وانکس کہ شد از جہان نمی آید باز

ترجمہ:

یہ چرخ جو کہتا نہیں ہر گز گوئی راز
کر ڈالے ہیں قتل لاکھ محمود و ایاز
پی ، عیش منا کہ پھر نہیں ہے آنا
جو یاں سی گیا اس نے نہ دی پھر آواز

آنہا کہ زپیش رفتہ اندای ساقی
درخاک غرور خفتہ اندای ساقی

رو بادہ خور و حقیقت از من بشو
باداست ہر آنچہ گفتہ اندای ساقی

ترجمہ:

وہ جو کہ ہیں پہلے چل بسے ای ساقی
ہین خاک غرور میں اٹے اے ساقی
پی ، بادہ ناب مجھ سے سن اصلی کلام
بکواس ہے سب جو کہہ کے ای ساقی

بر چہرہ گل شبنم نوروز خوشت
درطرف چمن روی دل افروز خوشت
ازوی کہ گذشت ہرچہ گوئی خوش نیست
خوش باش و زوی مگو کہ امرز خوشت

ترجمہ:

شبنم کا رخ گل پہ یہ تاج اچھا ہے
گلشن میں رخ شعلہ مزاج اچھا ہے
کل جو کہ گذر گیا اسے جانے دواب
کل چھوڑو خوشی کرو کہ آج اچھا ہے

نیکی و بدی کہ در نھاد بشراست
شادی و غمی کہ در قضا و قدر است
با چرخ مکن حوالہ کاندر رہ عقل
چرخ از تو ہزار بار بیچارہ تراست

ترجمہ:

... بدی طینت انسان ہے ضرور

شادی و غمی – قضا قدر کا دستور
الزام نہ دے چرخ کو اے دشمن عقل
وہ تجھ سے ہے تو درجے زیادہ مجبور

آورد باضطرابم اول بوجود
جز حیرتم از حیات چیزی نفزود
رفتیم باکراہ و ندانیم چہ بود
زین آمدن و بودن و رفتن مقصود

ترجمہ:

لایا مجھے اضطراب گھرایا سا
حیرت کے سوا حیات نے کیا بخشا
جب یاں سے گیا ہوں تو گیا مر مر کر
یہ آنا – یہ رہنا – یہ چلا جانا کیا؟

مالعبتگانیم و فلک لعبت باز
ازروی حقیقتے نہ ازروی مجاز
بازیچہ ہمی کنیم بر نطع وجود
افتیم بصندوق عدم یک یک باز

ترجمہ:

ہم پتلیاں ہیں اور فلک پتلی باز
بالکل یہ حقیقت ہے سمجھنا نہ مجاز
جب تک کہ ہے جسم و جان کھلاتا وہ ہے
صندوق عدم میں سب کو کر دو گلے دراز

مگر شکوہ نگاری کی اس روایت کو اقبال نے ایک نیا آہنگ دیا۔ اور اسے ایک مجبور، بے

دست و پا اور مایوس فرد کی آہ فغاں کی بجائے تلاشِ منزل میں سرگرم قوم کی زندگی کی طلب کا بیان بنا دیا۔شکوہ، کے نمایاں مضامین یہ ہیں:

۱۔ شکوہ کا آغاز۔بند:۱۔۲

۲۔ مسلمانوں سے پہلے دنیا میں اللہ کے نام کا غلبہ نہ تھا۔بند:۳۔۴

۳۔ دنیا میں غلبہ حق کے لیے مسلمان ہی لڑے اور انہوں نے ہی قربانیاں دیں۔بند:۵۔۱۳

۴۔ مگر اللہ تعالیٰ کے کرم کا مہبط صرف اغیار ہیں اور مسلمان لطف و عطا سے محروم ہیں۔انہیں صرف وعدہ فرداد یا گیا ہے۔دولت موجود سے ان کے خزانے خالی ہیں۔بند:۱۴۔۱۹

۵۔ یہ دعویٰ کہ مسلمانوں کا موجودہ ملی کردار بھی ویسا ہی ہے اور اسی عشق کا حامل ہے جیسا ہمارے آباء واجداد کا تھا۔بند:۲۰۔۲۱

۶۔ ملت اسلامیہ کے کردار کی کمزوریوں کا ذکر۔بند:۲۲۔۲۴

۷۔ دعا کہ ہمیں پھر سے درد و سوز اور عروج و تمکنت عطا ہو۔بند:۲۵۔۲۷

۸۔ اقبال کا اپنا تذکرہ بطور شاعر ملت۔بند:۲۸۔۳۱[۲۰]

'شکوہ' اور 'جواب شکوہ' کا بیانیہ مسلمانوں کی انفرادی زندگی سے تہذیبی افق تک پھیلا ہوا ہے۔سجاد باقر رضوی نے مثالی شاعری کے لیے ضروری قرار دیا کہ اس میں انفس و آفاق کا ادراک بیک وقت ہونا چاہیے جس میں انفس کا غلبہ ہو جبکہ ہماری موجودہ شاعری اس معیار سے عاری ہے اقبال کے ہاں یہ دونوں پہلو شکوہ و جواب شکوہ میں اس طرح رواں دواں ہیں کہ اقبال عالم موجود کو اپنی روح میں گم کر کے آفاق کے تقاضوں کو اپنے حیطہ بیان میں لاتے ہیں۔[۲۱]

اقبال کی نظم 'جواب شکوہ' اقبال کی معاصر شاعری کی طرز فکر کا رد اور زندگی کے اقدامی، متحرک اور تخلیقی پہلو کا مظہر ہے۔اسکے مضامین یہ ہیں:

۱۔ اپنے شکوے کا تذکرہ۔بند:۱

۲۔ افلاک سے شکوے کا جواب۔بند:۲۔۶

۳۔ مسلمانوں کے موجودہ معائب کا ذکر۔بند:۷۔۱۰

۴۔ آباء کے محاسن اور عظمت کردار کا ذکر بند:۱۱

۵۔ مسلمانوں کے موجودہ معائب کا ذکر۔ بند:۱۲۔۱۷

۶۔ آباء کے محاسن کا ذکر۔ بند:۱۸۔۱۹

۷۔ مسلمانوں کے موجودہ معائب اور آباء کے محاسن کا ذکر۔ بند:۲۰۔۲۲

۸۔ مسلمانوں کی موجودہ خوبیاں اور خامیاں بند:۲۳۔۲۴

۹۔ دورِ نو کے چیلنج اور ان کا حل۔ بند: ۲۵

۱۰۔ قوم رسول ہاشمی کی ترکیب خاص کا ذکر اور پیغام امید۔ بند: ۲۶۔۳۱

۱۱۔ راہ عمل، راہ فلاح۔ نسبت رسالت مآب کا استحکام۔ بند: ۳۲۔۳۶ [۲۲]

تہذیب اسلامی کے خلاق، اقدامی اور آفاقی مزاج کا تذکرہ کرتے ہوئے 'جواب شکوہ' میں علامہ فرماتے ہیں کہ دور حاضر کی مثال 'برق' کی ہے اور 'اس نئی آگ کا اقوام کہن ایندھن ہے' کے مصداق یہ برق ہر پرانی تہذیب کو خاکستر کر کے نئے پیکر میں ڈھال رہی ہے۔ مگر تہذیب اسلامی کے لیے یہ آگ 'انداز گلستان' کے امکانات کی حامل اور اس کی سرخی نکلتے ہوئے سورج کی افق تابی ہے۔ تہذیب اسلامی کے باطن میں بقا کی اس استعداد کی اساس وہ شعور نبوت ہے جس نے اس تہذیب کو جنم دیا ہے۔ کیونکہ شعور نبوت اس تجربہ کا حامل ہوتا ہے جو اپنے آپ میں دنیا کو ہلا دینے والی نفسیاتی قوتوں کو بیدار کرنے کا ایسا عمل ہے جس سے عالم انسانیت کو مکمل طور پر تبدیل کیا جا سکے اسی احساس اور نبی کے پیغام کی روح کو اپنانے سے ہی تہذیب اسلامی وجود میں آئی ہے [۲۳]۔ ختم نبوت کے عقیدہ کی علمی اور نفسیاتی اہمیت یہ بھی ہے کہ اس سے مستقبل میں ہر قسم کے شخصی تحکم کے دعوے کا خاتمہ ہو گیا ہے جو کسی مافوق الفطرت سرچشمے سے اخذ علم سے متعلق ہو۔ گویا اس طرح اگر انسان کے باطنی تجربے کی حدود میں تازہ مظاہر علم اور آزادانہ تنقیدی رویے کے امکانات پیدا ہوتے ہیں تو علم کے دوسرے ذرائع بشمول فطرت اور تاریخ کے باب میں یہ امکانات وسیع کیوں نہ ہوں گے۔ [۲۴] یہاں علامہ فرماتے ہیں کہ اسلام کی آفرینش، عقل استقرائی کی آفرینش ہے۔ [۲۵] اور آپ ﷺ کی آمد و بعثت ایک جہان نو کا لفظہ آغاز ہے۔ [۲۶] وحی کے سرچشمہ ہدایت ہونے اور کائنات کے بارے میں استقرائی رویہ اختیار کرنے سے [۲۷] ایک ایسی متحرک اور زندہ تہذیب وجود میں آئی ہے جسے تاریخ کی کوئی حرکت

پامال یا فنا نہیں کر سکتی۔ وہ تمام مظاہر جو دوسری تہذیبوں کی بقا کی اساس تھے، اب اپنی بقا کے لیے اس تہذیب پر منحصر رہیں گے:

تو نہ مٹ جائے گا ایران کے مٹ جانے سے
نشہ مے کو تعلق نہیں پیمانے سے
ہے عیاں یورشِ تاتار کے افسانے سے
پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے
کشتیِ حق کا زمانے میں سہارا تو ہے
عصر نو رات ہے، دھندلا سا ستارا تو ہے[۲۸]

برصغیر پاک و ہند میں مسلمانوں کی اجتماعی صورت حال کے تناظر میں 'شکوہ' اور 'جواب شکوہ' کی اہمیت و معنویت درج ذیل حوالوں میں سامنے آتی ہے:

۱۔ شکوہ ہمارا تہذیبی مرثیہ اور جواب شکوہ نشان منزل ہے۔

۲۔ 'شکوہ' اور 'جواب شکوہ' نے اردو زبان کو ثروت مند کیا۔

۳۔ 'شکوہ' اور 'جواب شکوہ' کی اہمیت صرف اردو ادب ہی نہیں بلکہ عالمی ادبی تناظر میں بھی ہے۔

۴۔ 'شکوہ' ہماری اجتماعی کیتھارسس کا عمل اور

۵۔ 'جواب شکوہ' فکر سے عمل کی طرف سفر کا عنوان ہے۔

۶۔ 'شکوہ' اور 'جواب شکوہ' اقبال کے فکری تسلسل کا سنگ میل اور فکری کائنات کا ایک کلیدی عنصر ہے۔

حیات اقبال کے بعد سے تا حال کی تاریخ گواہ ہے کہ 'شکوہ' اور 'جواب شکوہ' میں اٹھائے گئے نکات آج بھی ہمارے ساتھ نہ صرف متعلق ہیں بلکہ کئی امور تو اپنی عملی صورت میں سامنے آ رہے ہیں۔ 'شکوہ' اور 'جواب شکوہ' کے اثرات مقامی بھی ہیں اور عالمی بھی۔ 'شکوہ' اور 'جواب شکوہ' میں بیان کردہ افکار ہماری قومی زندگی کی کئی جہتوں کو آج بھی محیط ہیں، بلکہ 'شکوہ' اور 'جواب شکوہ' کی عالمی ادب میں بازگشت کو بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

اس ضمن میں یہاں ہم صرف 'جواب شکوہ' سے تین بند لیتے ہیں۔'جواب شکوہ' کا پچیسواں بند ملت اسلامیہ کو درپیش چیلنج اور ان کے حل، انتیسواں بند مسلم تہذیب کی خصوصی حیثیت و روشن مستقبل اور تیتیسواں بند مسلم قومیت کی اساس کو بیان کرتا ہے۔'جواب شکوہ' کا پچیسواں بند ملاحظہ ہو:

عہدِ نَو برق ہے، آتش زنِ ہر خرمن ہے
ایمن اس سے کوئی صحرا نہ کوئی گلشن ہے
اس نئی آگ کا اقوامِ کُہن ایندھن ہے
ملّتِ ختمِ رُسُلؐ شُعلہ بہ پیراہن ہے
آج بھی ہو جو براہیمؑ کا ایماں پیدا
آگ کر سکتی ہے اندازِ گلستاں پیدا [۲۹]

'شکوہ' میں اٹھائے گئے سوالات کا 'جواب شکوہ' نہ صرف جامع جواب فراہم کرتا ہے بلکہ یہ نظمیں ہماری عالمی وادبی تاریخ میں وہ بے مثل تخلیقی شہ پارے ہیں جو ہماری تہذیب کی اساسی اقدار، علامات اور تصورات پر استوار ہیں۔ان نظموں کی اس پہلو کی طرف اشارہ کرتے ہوئے سلیم احمد نے لکھا:

(ہماری موجودہ) نسل میں 'شکوہ' اور 'جواب شکوہ' ضرور ایک بھولی ہوئی چیز ہے اور اس کے نتیجے کے طور پر ہم اپنی آزادی کے دور میں جن حادثات سے گزرتے ہیں ان کے بارے میں ہمارے اندر تشویش، اضطراب، دکھ اور درد سب کچھ موجود ہے، بس ان کا مابعد الطبیعیاتی پس منظر غائب ہوگیا ہے جس کے بغیر شاعری شخصی معاملات کا بیان تو بن سکتی ہے 'شکوہ' اور 'جواب شکوہ' کی طرح قومی واردات نہیں بن سکتی۔[۳۰]

'جواب شکوہ' اس کربناک صورت حال سے نکلنے کا جو لائحہ عمل بتاتا ہے وہ ہماری تہذیبی اساس پر استوار، یقین افروز، ایمان افزا اور ملت اسلامیہ کو اس کے تاریخی مقام سے آگاہی کا باعث بنتا ہے۔'شکوہ' کے پچیسویں بند سے آخری بند تک ہمیں یہ تفصیل ملتی ہے۔آخری بند دیکھیے:

عقل[۱] ہے تیری سپَر، عشق[۲] ہے شمشیر تری
مرے درویش! خلافت[۳] ہے جہاں گیر تری

ماسوٰی[۴] اللہ کے لیے آگ ہے تکبیر تری
تُو مسلماں ہو تو تقدیر[۵] ہے تدبیر[۶] تری
کی محمدؐ سے وفا[۷] تُو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا، لوح و قلم تیرے ہیں[۱۲۳]

اس بند میں علامہ نے قوم کے سامنے شکوہ کے حال سے نکل کر تمکنت و شکوہ کے منصب پر فائز ہونے کے لیے جو منہج تجویز کیا ہے وہ ان امور پر مشتمل ہے:

۱۔ عقل و دانش کی روشنی
۲۔ عشق کی قوت
۳۔ خلافت اسلامیہ کا قیام
۴۔ ماسوی اللہ سے نجات
۵۔ ملت کا اپنی تقدیر کا مالک خود ہونا
۶۔ تدبیر کی کارگری اور موثریت
۷۔ رسول عربی ﷺ سے رسمی و اعتقادی تعلق سے بڑھ کر وفاداری، فدائیت اور فنائیت کا تعلق۔

جن امور کا تذکرہ علامہ نے ملت اسلامیہ کے تہذیبی زوال سے نجات کے لیے کیا ہے وہ نہ صرف ماضی میں ملت اسلامیہ کی حیات اجتماعی کی اساس رہے ہیں بلکہ کسی بھی قوم کے لیے حیات اجتماعی اور ملی غلبے کی اس سے بہتر راہ عمل نہیں ہوسکتی۔ ملت اسلامیہ جب تک علم و حکمت سے منور و آراستہ اور عشق کی قوت سے مسلح ہو کر اپنی اجتماعی خودی کو اس حد تک تشکیل پذیر نہیں کر لیتی کہ وہ ہر ماسویٰ کے بت کو پاش پاش کر کے توحید کو اعتقادی یا دینی سطح پر ہی نہیں بلکہ قومی اور عالمی سطح پر نافذ کرے وہ نہ تو اپنی تقدیر کی مالک خود بن سکتی ہے نہ ہی ملی یا عالمی معاملات میں اس کی کوئی تدبیر کارگر ہوسکتی ہے۔ اقبال 'جواب شکوہ' کے آخری بند میں اس حقیقت سے آگاہ کرتے ہیں کہ یہ سب کچھ تب ہی ممکن ہے جب ہم بطور ملت رسول اللہؐ سے حقیقی وفاداروں کا تعلق استوار نہیں کر لیں۔

تہذیب اسلامی کا حرکی، اقدامی اور اپنی اساسی اقدار کو پورے تیقن اور نفوذ پذیری کے

ساتھ ابلاغ پذیر کرنے کی استعداد نے ہی اپنے آغاز کے ساتھ ہی اپنی معاصر دنیا کے ایک بڑے حصے کو قبولیت کے درجے تک متاثر کیا۔ سپنگلر تہذیب اسلامی کی اس خصوصیت کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس کا فروغ (محض) جزیرہ نمائے عرب سے باہر کی طرف ہجرت سے (ہی) وقوع پذیر نہیں ہوا بلکہ پورے جذبہ اور جوش سے اسے قبول کرنے والے ان لوگوں کی آمد سے ہوا جن میں عیسائی، یہودی اور مزدکی سب شامل تھے۔ ہسپانیہ کو فتح کرنے والے بربروں کا تعلق سینٹ آگسٹین کے مولد سے، دریائے آمو تک بڑھنے والے فاتحین کا تعلق فارس سے اور ۷۱۷ء میں قسطنطنیہ پر پہلا حملہ کرنیوالے اسلامی لشکر کا تعلق عیسائیت سے تھا[۳۲]۔ تہذیب اسلامی کے اس مزاج کے بارے میں اروِنگ کا یہ بیان بڑا معنی خیز ہے کہ اسلام کا ایک بہت عظیم پہلو وہ آفاقی قبولیت ہے جس کا اظہار مختلف زمانوں میں دنیا کی مختلف قوموں کے لیے ہوتا ہے۔ اس کے باطن میں کوئی ایسا عنصر ہے جس کو ہم وضاحت سے مشخص نہیں کر سکتے لیکن جس نے اسے عرب دنیا سے باہر قابل قبول بنایا۔[۳۳] تہذیب اسلامی کا یہی وہ پہلو ہے جسے ہم فراموش کر چکے اور 'جواب شکوہ' ہمیں 'نور توحید کا اتمام ابھی باقی ہے' کہہ کر متوجہ کر رہا ہے۔

'شکوہ' اور 'جواب شکوہ' کو تصنیف ہوئے ایک صدی بیت چکی ہے۔ اگر ہم ان نظموں کے آئینے میں اپنے قومی کردار کو دیکھیں، تو حقیقت یہ ہے کہ ہم انفرادی اور ملی سطح پر آج بھی مقام شکوہ پر ہی کھڑے ہیں۔ علامہ نے 'جواب شکوہ' میں انفرادی اور اجتماعی سطح پر جن خامیوں کی نشاندہی کی تھی ہم آج تک ان خامیوں اور کمزوریوں سے نہیں نکل سکے۔ قوم کے انفرادی کردار کا ذکر کرتے ہوئے 'جواب شکوہ' میں علامہ فرماتے ہیں کہ:

ہم قوت عمل سے محروم ہو چکے ہیں اور زندگی میں عملی جدوجہد سے اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی بجائے ہاتھ پر ہاتھ دھرے منتظر فردا ہیں۔ (بند ۱۱)

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمارا مزاج یہ بن چکا ہے کہ ہر شخص تن آسانی کا شکار ہے اور ذوقِ عمل سے محروم۔ (بند ۲۰)

ہم نے قرآن حکیم سے عملی تعلق منقطع کر لیا، اس کی ہماری زندگی میں صرف اعتقادی اور مذہبی حد تک اہمیت رہ گئی۔ تارک قرآن ہونے سے ذلت و خواری ہمارا مقدر بن گئی۔ (بند ۲۰)

مسلمانوں کی تاریخ اس بات کی گواہ ہے کہ ان کی زندگی میں کلیدی کردار ایمان اور پھر

ایمان سے جنم لینے والے کامل، مثالی اور صالح عمل کا رہا ہے۔ مگر آج ہم اس ایمان سے خالی ہو گئے جو آگ کو گلزار میں بدلنے کا موجب تھا۔ (بند ۲۵)

مسلمانوں کی زندگی میں قوتِ عشق کی موجودگی انہیں ناممکن کو ممکن میں بدلنے کی اہلیت دیتی تھی مگر آج ہمارے قلب و روح اس قوت سے محروم ہیں۔ (بند ۳۲)

عقل و دانش نہ صرف مسلمانوں کا سرمایہ رہی بلکہ دنیا میں علم و تحقیق کی روایت کو آگے بڑھانے والے بھی مسلمان ہی تھے۔ اس طرح قوت عشق کی شمشیر ان کی قوت و اسلحہ تھی۔ جبکہ آج ان کے پاس نہ تو عقل و دانش کی روشنی ہے نہ ہی عشق و عمل کی قوت۔ (بند ۳۶)

اجتماعی سطح پر 'جواب شکوہ' میں جن خامیوں کا تذکرہ کیا ان میں سے چند یہ ہیں:

مسلمان اجتماعی طور پر فرقہ بندی اور ذات پات کی تقسیم کا شکار ہو چکے ہیں۔ ان کی وحدت کی اساس دین اور مرکز رسالتؐ سے وابستگی کی بجائے رنگ و نسل، علاقہ، زبان اور محدود مفادات بن چکے ہیں جنہیں آپؐ نے خطبہ حجۃ الوداع میں ختم کرنے کا اعلان فرمایا تھا۔ (بند ۱۳)

مسلمانوں نے اجتماعی سطح پر 'آئین رسول مختارؐ' کو ترک کر دیا ہے۔ قرآن حکیم کو نظام حیات کے طور پر اختیار کرنے کی بجائے انسانی زائیدہ معیارات کو نظام زندگی کے طور پر قبول کر لیا ہے۔ (بند ۱۴)

دین اور تعلیمات دین رسمیات اور بے روح معمولات میں ڈھل چکے ہیں۔ روح بلالی اور تلقین غزالی قصہ ماضی بن چکے۔ (بند ۱۶)

اپنے بنیادی نظریہ حیات سے دوری کے باعث ہماری اجتماعی شناخت، وضع اور تمدن بھی نصاریٰ، یہود، ہنود اور دوسری قوموں کے نمونہ عمل پر گامزن ہو رہے ہیں۔ (بند ۱۷)

اللہ رب العزت نے ملت اسلامیہ کو قرآن حکیم کا امین بنا کر دنیا کو اس کے حیات آفریں پیغام سے آشنا کرنے کا منصب عطا کیا تھا۔ آج ملت اسلامیہ اپنی اس ذمہ داری سے عہدہ برآ تو کیا ہوتی، اسے اس منصب کا شعور تک نہیں رہا۔ آج قرآن حکیم کا پیغام اور توحید ایک کلامی اور اعتقادی مسئلہ تو ہے مگر ملت اسلامیہ کے نزدیک یہ عالمگیر انسانی معاملہ نہیں رہا کہ توحید کا اصل مقصود انسانیت کو ہر طرح کی تفریق، تقسیم یا برتری کے احساس سے پاک کر کے نفس واحدہ کی

اساس پر ایک حقیقی انسانی معاشرے میں ڈھالنا تھا۔

سوا ایک صدی کے بعد بھی آج 'شکوہ' و 'جوابِ شکوہ' کا یہ تقاضا تشنۂ تکمیل ہے کہ ہم انفرادی اور اجتماعی سطح پر اپنے کردار کا جائزہ لیں اور اپنی اصلاح کر کے اس گم شدہ منصب کی بحالی کو یقینی بنائیں جس کی طرف 'جوابِ شکوہ' کے آخری شعر میں اشارہ کیا گیا ہے:

کی محمدؐ سے وفا تُو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا، لوح و قلم تیرے ہیں

maablib.org

حوالہ جات وحواشی

1- Allama M. Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Institute of Islamic Culture,Lahore, p.3.
2- *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.83.
3- Cathryn Carson, *Heisenberg in the Atomic Age: Science and the Public Sphere,* Cambridge University Press, 2010, p.72.
4- *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.87.
5- *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.40.
6- *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.92.
7- *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.40.
8- Ghose, Sanujit, *Cultural links between India and the Greca-Roman World*, Ancient History Encyclopedia, 2011.
9- Green, Peter, *Alexander the Great and the Helenistic Age*, Orion, London, 2008, pp.xx, 68-69.
10- T. S. Eliot, *The Waste Land*, San Diego, Harcoust Brace, 1994.

۱۱- محمد حسین آزاد، آب حیات، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور۔۱۹۹۵ء، ص۱۷۶۔
۱۲- خواجہ الطاف حسین حالی، کلیات نظم حالی، جلد دوم، شکوہ ہند، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۰ء، ص۔۱۸۵
۱۳- خواجہ الطاف حسین حالی، شکوہ ہند، ص۔۱۸۶
۱۴- خواجہ الطاف حسین حالی، شکوہ ہند، ص۔۱۸۸
۱۵- خواجہ الطاف حسین حالی، شکوہ ہند، ص۔۱۹۰
۱۶- خواجہ الطاف حسین حالی، شکوہ ہند، ص۔۱۹۴
۱۷- خواجہ الطاف حسین حالی، شکوہ ہند، ص۔۱۹۵
۱۸- انوری، دیوان، بکوشش سعید نفیسی، انتشارات، ایران، ص۔۳۷۹

۱۹- حکیم عمر خیام، رباعیات، اقبال، خیابان جمہوری اسلامی وخیابان دکتر شریعتی، ۱۳۶۴، صص۔۴، ۱۰، ۱۷، ۲۳، ۲۴، ۳۰

۲۰- علامہ اقبال، کلیات اقبال اردو، بانگ درا، 'شکوہ'، اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۶ء، ص۔۱۹۰

۲۱- سجاد باقر رضوی، تہذیب و تخلیق، مکتبہ ادب جدید، ۱۵- پٹیالہ گراؤنڈ، میکلوڈ روڈ، لاہور، ۱۹۶۶ء، ص۱۱۰۔

۲۲- علامہ اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، بانگ درا، 'جواب شکوہ'، ص۔۲۲۷

23- *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.99.

24- *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.101.

25- The birth of Islam, ________, is the birth of inductive intellect. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.101.

۲۶۔ إِنَّ الزَّمَانَ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللّٰهُ السَّمَاوَاتِ، وَالْأَرْضَ۔ صحیح بخاری، ۴:۱۵۹۹، رقم حدیث:۳۱۴۴؛ صحیح مسلم، ۳:۱۳۰۵، رقم حدیث:۱۶۷۹۔

27- Inductive reason, which alone makes man master of his environment, is an achievement; and when once born it must be reinforced by inhibiting the growth of other modes of knowledge. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.100.

۲۸- علامہ اقبال، کلیات اقبال اردو، بانگ درا، 'جواب شکوہ'، ص۔۲۳۵

۲۹- علامہ اقبال، کلیات اقبال اردو، بانگ درا، 'جواب شکوہ'، ص۔۲۳۴

۳۰- سلیم احمد، موچی دروازے کی شاعری، اقبال ایک شاعر، نقش اول کتاب گھر، لاہور، پاکستان، ۱۳۹۸ح، ص۹۵۔

۳۱- علامہ اقبال، کلیات اقبال اردو، بانگ درا، 'جواب شکوہ'، ص۔۲۳۷

32- Oswald Spengler, *Decline of the West*, A. A. Knopf, 1926, p-304.

33- Thomas Ballantine Irving, *Islam Resurgent*, Suhail Academy, Lahore, 1983, p-3.

علامہ اقبال کے خطبات کا دیباچہ - ایک مطالعہ

علامہ محمد اقبال کی کتاب 'الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید'، جو ان کے سات خطبات پر مشتمل ہے، مسلم فکر کی تاریخ میں ایک اہم سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ کہنا کچھ مبالغہ نہ ہوگا کہ اس کتاب نے بعد کی مسلم فکر کو متاثر بھی کیا اور اس کے لیے آئندہ راہ عمل بھی متعین کی۔ ان خطبات کا محرک بھی مسلم دینی فکر کے بارے میں علامہ کی زندگی میں اٹھنے والے کچھ سوالات تھے۔ 'کتاب الاموال' کے عنوان سے کئی مسلم مفکرین نے کتب لکھیں۔ تاہم اس عنوان سے ایک مغربی مصنف نکولا اگھنڈیز (Nicholas P. Aghandis) کی تصنیف اس لحاظ سے مسلم دنیا کے لیے بہت ہی مؤثر ثابت ہوئی کہ یہ کتاب حکیم الامت علامہ محمد اقبال کے خطبات تشکیل جدید کی تصنیف کا محرک بنی۔ ڈاکٹر محمد عبد اللہ چغتائی کے مطابق خطبات کی ابتدا اجتہاد کے موضوع پر علامہ کے ایک مضمون سے ہوئی جو انگریزی زبان میں لکھا گیا تھا۔ یہ مضمون ۳۱ر دسمبر ۱۹۲۴ء کو شیخ عبدالقادر کے زیر صدارت اسلامیہ کالج کے حبیبہ ہال میں پڑھا گیا۔ اسی سال چودھری رحمت علی نے امریکہ سے نکولا اگھنڈیز کی کتاب *Mohammaden Theories of Finance* علامہ اقبال کے مطالعے کے لیے بھجوائی جس میں درج ذیل جملہ درج تھا:

بعض احناف اور معتزلہ کا خیال ہے کہ اجماع قرآن اور سنت کو منسوخ کر سکتا ہے۔

اور یہی جملہ علامہ اقبال کی تحقیقی جستجو کے لیے مہمیز اور خطبات کی تصنیف کا محرک ثابت ہوا۔[1]

اس کتاب کا دیباچہ علامہ نے خود لکھا۔ یہ دیباچہ علامہ کی معاصر مسائل پر گہری نظر کا مظہر ہے۔ کیونکہ خطبات کے مباحث اجمال کے ساتھ اس دیباچے میں سمٹ آئے ہیں۔ دیباچے کا مطالعہ ہمیں علم و حکمت کے درج ذیل نئے آفاق سے آشنا کرتا ہے:

۱- فہم قرآن کا منہج
۲- مسلم تہذیبی سرمائے کا عرفان
۳- مذہبی فکر کی تشکیل نو
۴- تصوف کی تعبیر نو
۵- مذہبی تجربے کے لیے منہج کی تشکیل
۶- علوم میں وحدت کی تلاش
۷- مشرق و مغرب میں مکالمے کے امکانات

خطبات میں تفصیلاً بیان کیے گئے یہ ساتوں موضوعات اجمال کے ساتھ کتاب کے دیباچے میں بھی بیان ہوئے ہیں۔ اگر تمام خطبات میں ایک ایسے موضوع کا تعین کیا جائے جو ایک ہمہ گیر معنی کے طور پر تمام خطبات میں موجود ہے تو وہ 'مذہبی تجربہ' ہے۔

خطبات اقبال خود بھی علامہ کا ایک مذہبی تجربہ ہی ہے جو ایک موثر اور جامع علمی صورت میں ظہور پذیر ہوا ہے۔ خطبات کی تشکیل کے دور کا جائزہ لیا جائے تو اس دور کے حالات اس امر کی تائید کرتے ہیں۔ اس دور میں ملت اسلامیہ کو جو عملی اور فکری مسائل درپیش تھے ان کے حل کے لیے علامہ شعری اور نثری پیرائے میں جو کاوشیں کر رہے تھے اور جذبے کی جس شدت سے اپنی غیر معمولی تخلیقی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے اسلام کی تعلیمات کی تعبیر نو کی کوشش کر رہے تھے وہ اسی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ مثلاً اس حوالے سے علامہ نے فرمایا:

بعض خیالات زمانہ حال کے فلسفیانہ نقطہ نظر کا نتیجہ ہیں ان کو ادا کرنے کے لیے اور بعض تاثرات کے اظہار کے لیے الفاظ ہاتھ نہیں آتے۔[۲]

۳ رجنوری ۱۹۲۹ء کو جب بمبئی میں بیگم ہاشم اسماعیل نے انہیں گوئٹے کی تصنیف فاوسٹ بھجوائی اور درخواست کی کہ وہ اپنے ہاتھ سے اس پر کوئی شعر لکھ دیں تو علامہ نے یہ شعر تحریر کیا:

کلام و فلسفہ از لوح دل فرو شستم
ضمیر خویش کشادم بہ نشتر تحقیق[۳]

خطبات کی اس حیثیت کا اندازہ سید نذیر نیازی کے اس بیان سے بھی ہوتا ہے جو ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے اپنی کتاب اقبالیات: تفہیم و تجزیہ میں درج کیا ہے:

پروفیسر اسرار احمد سہاوری (سابق استاد فارسی اور اردو، اسلامیہ کالج گوجرانوالہ) اپنی خود نوشت سرمایہ حیات (گوجرانوالہ، ۱۹۹۶ء) میں لکھتے ہیں:

نذیر نیازی صاحب، میرے ایم اے اسلامیات کے دور میں کلاس کو خطبات مدراس پڑھانے پر مقرر ہوئے۔ کلاس میں ان کا پہلا لیکچر ہی بہت دل چسپ اور عبرت آموز تھا۔ ان کا دعوی تھا کہ انھوں نے خطبات کے بیشتر مشکل مقامات کو خود علامہ اقبال سے سمجھا ہے۔ انھوں نے ان خطبات کا ترجمہ انگریزی سے اردو میں کیا ہے، جو کافی معتبر بھی ہے اور مشہور بھی۔ اپنے پہلے لیکچر کی تمہید میں ہی انھوں نے ان خطبات کے متعلق ایک عجیب بات کہی۔ انھوں نے فرمایا کہ یہ خطبات علامہ کی مشکل ترین کاوش ہیں۔ آپ مجھ سے یہ توقع نہ رکھیں کہ میں ان کے تمام مشکل مقامات کو آپ کے لیے حل کروں گا، کیونکہ بعض مشکل مقامات کے بارے میں میرا ذہن خود صاف نہیں، حالانکہ بیس سال سے میں ان پر تفکر کر رہا ہوں۔ ان میں بہت ابہام ہے۔ میں نے خود ان مقامات کو علامہ مرحوم کے سامنے افہام و تفہیم کے لیے پیش کیا تھا، لیکن علامہ نے مسکرا کر فرمایا کہ نذیر! یہ وہ مقامات ہیں جن پر میں خود غور کرتا ہوں تو ذہن پر واضح نہیں ہوتے۔ نامعلوم کیسی وجدانہ کیفیت میں، میں نے یہ باتیں لکھیں۔ یہ تمام مقامات وجدانی ہیں، فکری نہیں۔ وجدان کے ذریعے سے ہی گرفت میں آسکتے ہیں۔ انھیں پڑھتے رہو، کبھی تم پر اگر میری جیسی وجدانی کیفیت طاری ہوئی تو کشف کے طور پر ظاہر ہو جائیں گے، لیکن تم محسوس کر سکو گے، ان کا اظہار یا ابلاغ نہیں کر سکو گے۔ یہ بالکل معرفت کا سا معاملہ ہے، تو حضرات! وہ وجدان مجھے ابھی تک حاصل نہیں ہوا۔[۳]

یہاں ہم صرف خطبات کے دیباچے کے حوالے سے مذکورہ بالا سات پہلوؤں پر غور کریں گے، تاہم ان کے مرکزی موضوع یعنی مذہبی تجربے کے حوالے سے تفصیل سے معروضات پیش کی جائیں گی۔

۱- فہم قرآن کا منہج:

خطبات میں قرآن حکیم کے فہم کا وہ منہج سامنے آتا ہے، جس سے قرآن حکیم کے کتاب زندگی ہونے کا منصب واضح ہوتا ہے۔ دیباچے کی آغاز میں فرماتے ہیں:

قرآن پاک وہ کتاب ہے جو فکر کی بجائے عمل پر اصرار کرتی ہے۔ تاہم کچھ لوگ ایسے بھی ہیں

جن کے لیے خلقی طور پر یہ ممکن نہیں کہ وہ اس اجنبی کائنات کو ایک حیاتی عمل کے طور پر قبول کرلیں۔ یہ عمل، وہ خاص طرز کا باطنی تجربہ ہے، جس پر بالآخر مذہبی ایمان کا دارومدار ہے۔[۵] یہی منہج فہم پورے خطبات میں بھی اختیار کیا گیا ہے۔

قرآن حکیم کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ وہ خدا اور کائنات سے انسان کے مختلف الجہات روابط کا بلند تر شعور اجاگر کرے۔[۶]

قرآن مجرد کلیات کو پسند نہیں کرتا بلکہ اس کی نظر ٹھوس حقائق پر رہتی ہے جس کا نظریہ اضافیت نے جدید فلسفے کو سبق دیا ہے۔ تمام فعالیت خواہ وہ تخلیقی ہو یا کسی اور قسم کی ہو ایک قسم کی حد ہے، جس کے بغیر یہ ممکن نہیں کہ ہم خدا کو بطور ایک موجود فعال خودی کے دیکھ سکیں۔[۷]

قرآن حکیم کی تعلیمات جو انسان کے روّیوں میں بہتری کے امکانات اور فطرت کی قوتوں پر اس کے اختیار پر یقین رکھتی ہیں نہ قنوطیت کی حمایت کرتی ہیں اور نہ رجائیت کی۔ وہ تو بہتری پر یقین رکھتی ہیں۔ وہ ایک اضافہ پذیر کائنات کی تعلیم دیتی ہیں اور اس امید کو بڑھاتی ہیں کہ بالآخر انسان بدی پر فتح حاصل کرلے گا۔[۸]

یوں دکھائی دیتا ہے کہ ایسی ہی صورت حال اسلام میں بھی پیش آئی مگر چونکہ مسلمان اپنے ہر بدلتے ہوئے روّیے کا جواز قرآن سے لانے کے عادی ہیں خواہ اس کے دوران انہیں اس کے سادہ مفہوم کو قربان ہی کیوں نہ کرنا پڑے ان کی تقدیر پرستانہ تاویل کا مسلمانوں پر بہت گہرا اثر ہوا ہے۔ یہاں میں اس حوالے سے غلط تاویلات کی متعدد مثالیں پیش کرسکتا تھا۔ تاہم یہ موضوع خصوصی توجہ چاہتا ہے۔[۹]

دیباچے میں جو آیت بیان کی گئی ہے وہ بھی اسی سیاق وسباق میں بیان کی گئی ہے:

تمہارے تخلیق اور قیامت کے دن دوبارہ اٹھایا جانا ایک نفس واحد کی تخلیق وبعثت کی طرح ہے۔[۱۰]

۲- مسلم تہذیبی سرمائے کا عرفان

مسلم تہذیب کی روایات، اقدار اور سماجی ومعاشرتی ادارے ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہوتے ہوئے اپنا تسلسل قائم رکھتے ہیں۔ جب تک افراد معاشرہ کا اپنے تہذیبی سرمائے پر

یقین پختہ نہ ہو یہ تسلسل صحت مندانہ روایت کی صورت میں برقرار نہیں رہ سکتا۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے دیباچے میں علامہ نے جب اس ضرورت کی طرف اشارہ کیا کہ ہمیں فی زمانہ مذہبی تجربے کے حصول کے ایسے منہج کی ضرورت ہے جو عضویاتی لحاظ سے سہل اور نفسیاتی لحاظ سے زیادہ اطمینان آفریں ہو تو وہ ایسی ایقانی ضرورت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو تہذیبی روایت کے تسلسل کو برقرار رکھنے کے لیے ایک ناگزیر تقاضے کی حیثیت رکھتی ہے۔ معاشرے میں وحدت فکر و تشخص تہذیبی روایات کے تسلسل سے بحال رہے گا اور اس سے ہی معاشرہ اپنے کردار کی یکسانیت کو یقینی بنائے گا۔ معاشرتی نظم و ضبط جب اوامر و نواہی کی پابندی سے حاصل کرنے کی سعی کی جائے گی تو اس سعی کی کامیابی اوامر و نواہی کی تبعین میں اہمیت اور تقدس سے ہی متعین ہو گی۔ اوامر و نواہی کا تقدس پیدا کرنے کے لیے اوامر و نواہی جاری کرنے والی ہیئت مقتدرہ کے بارے میں اخلاص ایک ناگزیر تقاضا قرار پائے گا۔ علامہ جب روحانی تجربے کے حصول کی سبیل کی بات کرتے ہیں تو اس کا سلسلہ اس مطلوبہ اخلاص سے جا ملتا ہے جو معاشرے میں حقیقی نظم و ضبط پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے جہاں افرادِ معاشرہ کسی ظاہری حاکم کی موجودگی و عدم موجودگی سے قطع نظر ذات خداوند کے سامنے جوابدہی کے تصور سے ہی اپنے معاملات میں شفافیت پیدا کر رہے ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے اتنی مثالی صورت حال تب ہی حاصل ہو سکے گی جب افراد معاشرہ میں حقیقی تہذیبی شعور کارفرما ہو گا اور وہ اس شعور کو روبہ عمل کرنے کی استعداد سے بھی بہرہ ور ہوں گے۔

۳- مذہبی فکر کی تشکیل نو

روایتی مذہبی فکر، اگر اس کا کوئی وجود ہے، نوع در نوع تفریق کا شکار ہے۔ لہٰذا جمعیت فکر و عمل اور اجتماعیتِ سماج و معاشرہ کے منصب سے یہ فکر الگ ہو چکی ہے۔ دین اور دنیا کی تفریق اور پھر اس کے بعد دین کے دائرے میں فرقہ وارانہ تقسیم در تقسیم کے عمل نے اس فکر کے اصل منصب کو دھندلا دیا ہے۔ دیباچے میں علامہ جب نفس واحدہ کی اساس کو ایک محسوس اور تجزیاتی حقیقت بنانے کی بات کرتے ہیں تو وہ اس ضرورت کو بیان کرتے ہیں کہ معاشرتی وحدت و یکسانیت کے حصول کے لیے سورہ لقمان میں نفسِ واحدہ اور معاشرتی وحدت کی خلقت اور بعثت

کی یکسانیت کی تجربی شہادت اور توثیق کو یقینی بنانا ہو گا۔ سوال یہ ہے کہ اس تجربی توثیق کا محل افراد معاشرہ کا انفس ہو گا یا خارج میں روبہ عمل معاشرتی اور سماجی حقائق، اعمال اور واقعات۔ کیونکہ یہ عام مشاہدے کی بات ہے کہ کوئی بھی معاشرہ اس وقت تک ایک اجتماعی وحدت میں نہیں ڈھل سکتا جب تک اس کے افراد 'شح نفس' (القرآن، ۹:۵۹، ۶۴:۱۶) یعنی خود غرضی کے بندھن سے آزاد نہ ہو جائیں۔ اس کے بعد ہی ان میں وحدت کردار اور عمرانی اجتماعیت کی توقع کی جا سکتی ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے علامہ مذہبی فکر کی تشکیل نو کی بات کرتے ہیں کیونکہ مذہبی فکر کی سائنسی صورت ہی خوگر محسوس شعور کے اطمینان کی سبیل کر سکتا ہے:

تعلیم پیر فلسفہ مغربی ہے یہ
ناداں ہیں جن کو ہستی غیب کی ہے تلاش
محسوس پر بنا ہے علوم جدید کی
اس دور میں ہے شیشہ عقائد کا پاش پاش
مذہب ہے جس کا نام وہ ہے اک جنون خام
ہے جس سے آدمی کے تخیل کو انتعاش

انسانی شعور کو کتنا ہی ماورائی تصور کیا جائے، مادی ترقی کے سحر انگیز اثرات سے یہ آزاد نہیں ہے۔ جدید ٹیکنالوجی اور صنعتی و سائنسی ترقی نے جس طرح انسانی شعور کو متاثر کیا ہے اس کے اثرات ثقافت، سماج حتیٰ کہ خود مذہبی فکر کے علم بردار طبقات پر بھی نمایاں ہیں۔ دین کے مقاصد اور مقصود معاشرے کے قیام کے لیے مذہبی فکر کی تشکیل نو جو آج کے شعور کی ضروریات کے لیے کفایت کرے تشکیل جدید کا موضوع ہے اور دیباچہ اس کا تعارف ہے۔

۴۔ تصوف کی تعبیر نو

مسلم اہل علم حصول علم کے باب میں اعتدال پر مبنی روش پر گامزن رہے۔ انہوں نے حواس کو بطور ذریعہ علم تسلیم کرتے ہوئے محسوسات کو بطور ایک حقیقت قبول کیا اور پھر حواس پر ہی اکتفا کرنے کی بجائے عقل اور وجدان کی اہمیت کو بھی ان کے دائرہ کار کے مطابق تسلیم کیا۔ یعنی وجدان کو نظر انداز کرنے کی کوئی روش ان کے ہاں پیدا نہیں ہوئی۔ صوفیہ نے وجدان کی تربیت

اور زندگی کی بنیادی سچائیوں سے شفاف وابستگی کے ذریعے معاشرے میں وہ کردار ادا کیا جو علما، حکمران یا دوسرے طبقات نہ کر سکے تھے۔ احترام انسانیت کا تصور اپنی روح کے ساتھ صرف صوفیہ کے ہاں ہی روبہ عمل نظر آتا تھا۔ چونکہ حقیقت سے براہ راست تعلق کا شرف صوفیہ کو نصیب تھا، سوان کی معاشرتی روش اور طرز عمل علما اور دیگر طبقات معاشرہ کی نسبت بالکل مختلف تھی۔ قرونِ اولیٰ کے صوفیہ کا لٹریچر مثلاً سید علی ہجویری کی کشف المحجوب اس کا ایک عملی ثبوت ہے کہ کس طرح نفس انسانی کو تفریق و تقسیم کے رجحانات سے پاک کر کے جمعیت باطن، خدمت خلق، معاشرتی اجتماعیت اور نفس انسانی کے احترام کی اقدار سے آراستہ کیا جاتا تھا۔ علامہ تصوف کے اس کردار کے مفقود ہو جانے پر تصوف سے شاکی اور اس کی تعبیر نو کی ضرورت محسوس کرتے ہیں جس کی طرف انہوں نے دیباچے میں اشارہ کیا ہے۔ دور حاضر میں مسلم معاشرے کو ایسے مسائل کا سامنا ہے جو ماضی میں درپیش نہ تھے۔ دور غلامی یا دور غلامی کے اثرات کے تسلسل نے مسلم معاشرے کے زاویہ نگاہ کو بھی بدل دیا۔ اس بدلے ہوئے ماحول مین تصوف کا 'معاشرتی خزف کو نگین' کرنے والا وظیفہ پھر سے کس طرح بحال ہو، وہ سوال ہے جس کا جواب آج ہماری حیات اجتماعی کی بحالی و برقراری کے لیے ناگزیر ہے۔

۵- مذہبی تجربے کے لیے منہج کی تشکیل

تشکیل جدید کا مرکزی نکتہ مذہبی تجربہ ہے۔ اقبال مذہبی تجربے کو بیان کرتے ہوئے پوری زندگی کو اس کے دائرہ کار میں لے آتے ہیں۔ وہ نظام فطرت، سائنسی اصولوں اور دریافتوں (مثلاً برقیے کا وجود)[۱۱] کو مذہبی تجربے کو اساس بناتے ہیں۔ پھر اس مذہبی تجربے کو انفرادی سطح سے اٹھا کر اجتماعی اور سماجی سطح پر لے آتے ہیں (مثلاً روحانی جمہوریت کا قیام یا خطبہ الہ آباد کا اختتامی نکتہ) اس طرح مذہبی تجربہ دو سطح پر روبہ عمل ہوتا ہے:

۱- فکری سطح پر وحی الہام کی صورت میں اور

۲- عملی سطح پر صفات خداوندی سے متصف ہو کر خارج میں نتائج پیدا کرنے کی صورت میں

یعنی انفرادی سطح پر الہیاتی حقائق کا تجربہ اور ادراک ایقان کو پختہ اور راسخ کرتا ہے۔ جبکہ اجتماعی سطح پر یہ مذہب کے عنصرِ قوت کی مدد سے ایک تہذیب کی تشکیل کرتا ہے۔ اقبال اس کے

نظائرانفرادی، علمی وشعوری، فکری اور اجتماعی زندگی سے پیش کر کے اس تصور کی ثقاہت کو بیان کرتے ہیں۔اس طرح ذات الٰہی انسانی زندگی کے ایک فعال عنصر کے طور پر سامنے آتی ہے اور زندگی کا ہرعمل مذہبی تجربے کا مشمول بن جاتا ہے اور مذہبی تجربہ صرف معروف معنوں میں مذہبی اعمال تک محدود نہیں رہتا۔ مذہبی تجربے اور اسکے امکانات کا جائزہ لینے کے لیے درج ذیل سوالات کے جوابات ضروری ہیں:

۱- علامہ کے نزدیک ایک مذہبی تجربے سے کیا مراد ہے؟
۲- عقلی استدلال کے مقابل مذہبی تجربے کی کیا اہمیت ہے؟
۳- مذہبی تجربے کے منہج کی تشکیل کے لیے صوفیہ نے کیا کردار انجام دیا؟ اور دور جدید میں اس کی تفہیم کیوں ممکن نہیں؟
۴- مذہبی تجربے کے مشمولات کیا ہیں؟
۵- مذہبی تجربے کے منہج کی تشکیل کی مبادیات کیا ہیں؟
۶- مذہبی تجربے کا منہج کیا ہے؟
۷- مذہبی تجربہ انفرادی سطح پر کیا معنویت رکھتا ہے؟
۸- مذہبی تجربہ اجتماعی سطح پر کیا معنویت رکھتا ہے؟
۹- مذہبی تجربے کے اثرات ونتائج کیا ہیں؟
۱۰- مذہبی تجربے کی جانچ کا معیار کیا ہوگا؟

اب ہم ان امور کا تفصیل سے جائزہ لیتے ہیں:

ا۔ مذہبی تجربے سے کیا مراد ہے؟

اسلام میں مذہبی تجربہ آنحضرت ﷺ کے مطابق صاحب تجربہ میں خدائی صفات پیدا کرنے کے مترادف ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ اس تجربے کا اظہار ایسے جملوں میں ہوا ہے کہ: "انا الحق" "میں ہی تخلیقی سچائی ہوں" (حلاج) "انا الدھر" "میں وقت ہوں" (محمد ﷺ) "میں قرآن ناطق ہوں" (علیؓ) "میں عظیم الشان ہوں" (بایزید بسطامی)۔ اسلام کے اعلیٰ تصوف میں وحدت کا یہ تجربہ متناہی خودی کے لامتناہی خودی میں گم ہونے کا نام نہیں بلکہ یہ لامتناہی خودی ہے جو متناہی کو اپنی آغوش میں لے لیتی ہے۔ جیسا کہ مولانا جلال الدین رومی اپنی مثنوی کے اس

شعر میں اظہار کرتے ہیں:

علم حق در علم صوفی گم شود
ایں سخن کے باور مردم شود

علم حق صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے مگر یہ بات عام آدمی کو کس طرح باور کرائی جا سکتی ہے۔

تاہم جیسا کہ اشپنگلر کا خیال ہے تقدیر کا اس رویے پر اطلاق خودی کی نفی نہیں بلکہ یہ زندگی اور غیر محدود قوت ہے جو کسی رکاوٹ کو نہیں جانتی۔ وہ ایک انسان کو اطمینان سے اس کی نمازوں کی ادائیگی کے قابل بنا دیتی ہے خواہ اس کے چاروں طرف گولیوں کی بوچھاڑ ہی کیوں نہ ہو۔[۱۲]

تشکیل جدید میں علامہ نے مذہبی تجربے کی اصطلاح کو مختلف سیاق و سباق میں کئی مقامات پر بیان کیا ہے۔

علامہ نے تجربہ اور مذہبی تجربہ کی اصطلاح مختلف انداز سے تشکیل جدید میں استعمال کی ہے۔ یہ اصطلاحات ان الفاظ پر مشتمل ہیں:

actual experience1, aesthetic experience2, concrete experience3, concrete living experience4, conscious experience5, corrective experience 6, higher experience7, Holy Prophet's experience 8, human experience 9, immediate experience 10, inner experience11, living experience12, mystic experience13, natural experience14. non-emotional experience15. normal experience16, original experience17, outer experience18, past and present experience19, personal experience20. political experience21, psychic experiences. 22, psychic, mystical, or super-natural experience23, purposive experience24, religious experience25, Self experienced26, sense-experience27, social experience28, spatial and temporal aspects of experience. 29, spatial experience30, spiritual experience. 31, Sufistic experience32, super-natural experience33, unitary experience34. unitive experience35

اس میں experience کا لفظ شامل نہیں جو تشکیل جدید میں کم و بیش ۱۱۵ مرتبہ استعمال ہوا ہے۔

۲۔ عقلی استدلال پر مذہبی تجربے کی فوقیت

اقبال کے مطابق حقیقت مطلقہ کے اثبات کے لیے منطقی استدلال کافی نہیں کیونکہ:

مگر میرے خیال میں منطقی دلائل کی حیثیت سے ان پر شدید تنقید کی جا سکتی ہے۔ مزید برآں ان کی بنیاد تجربے کی محض سطحی تعبیر ہے۔[۱۳]

آج کی علمی تحقیقات یہ ثابت کر چکی ہیں کہ سائنس حقیقت تک رسائی کا واحد منظم ذریعہ نہیں ہے بلکہ یہ تو فطرت کے جزوی مطالعات کا ایک مجموعہ ہے لہٰذا یہ کبھی بھی ہمیں حقیقت کے کلی تصور سے آشنا نہیں کر سکتی:

ہمیں یقیناً یہ بات نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ جسے ہم سائنس کہتے ہیں وہ حقیقت تک رسائی کا کوئی واحد منظم ذریعہ نہیں ہے بلکہ یہ فطرت کے جزوی مطالعات کا ایک مجموعہ ہے۔ ایک کلی تجربے کے جزوی مطالعات جو ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ نظر نہیں آتے۔ فطری علوم کا تعلق مادہ، زندگی اور ذہن سے ہے لیکن جونہی آپ یہ سوال اُٹھاتے ہیں کہ مادہ، زندگی اور ذہن کس طرح آپس میں متعلق ہیں تو آپ کو ان علوم کے جزوی رویوں کا یقین ہو جاتا ہے اور اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ ان علوم میں سے کوئی بھی علم آپ کے سوال کا جواب نہیں دے سکتا۔ حقیقتاً ان علوم کی حیثیت فطرت کے مردہ جسم پر منڈلانے والی گِدھوں کی سی ہے جو اس کے جسم سے گوشت کے مختلف ٹکڑے ہی حاصل کر سکی ہیں۔[۱۴]

اس کے مقابل صرف مذہب وہ ذریعہ علم ہے جو حقیقت کا بطور اجزاء نہیں بلکہ بطور کل کے مشاہدہ کرنے کا امکان فراہم کرتا ہے جبکہ فطری علوم ہمیں حقیقت کا کلی تصور قائم کرنے کی استعداد فراہم نہیں کر سکتے:

چنانچہ مذہب، جو حقیقت کو کلی طور پر جاننا چاہتا ہے اور جو انسانی تجربے کی کلیت میں یقینی طور پر ایک مرکزی مقام رکھتا ہے، کو حقیقت کے کسی جزوی نقطہ نظر سے خوفزدہ نہیں ہونا چاہیے۔ فطری علوم اپنی فطرت میں جزوی ہیں۔ اگر یہ علوم اپنی فطرت اور اپنے وظیفے کے بارے میں سچے ہیں تو وہ کلی نہیں ہو سکتے اور نہ کوئی ایسا تصور قائم کر سکتے ہیں جو حقیقت کے کلی تصور پر مشتمل ہو۔ لہٰذا علم کی تشکیل میں جو تصورات ہم کام میں لاتے ہیں وہ اپنی نوعیت میں جزوی ہوتے ہیں اور ان کا اطلاق کسی تجربے کی مخصوص سطح کی مناسبت سے اضافی ہوتا ہے۔[۱۵] لہٰذا

جب سے دور جدید کے انسان نے صرف اپنی عقلی سرگرمیوں اور کاوشوں پر ہی انحصار کرنا شروع کیا ہے وہ باطنی لحاظ سے روحانی افلاس کا شکار ہو کر رہ گیا ہے:

لہٰذا جدید دور کا انسان اپنی عقلی سرگرمیوں کے نتائج سے مکمل طور پر مسحور ہونے کی بنا پر باطنی لحاظ سے روحانیت سے محروم زندگی گزار رہا ہے۔ فکریات کے میدان میں وہ خود اپنے آپ سے تصادم میں مبتلا ہے اور معاشی اور سیاسی دنیا میں وہ دوسروں سے کھلے تصادم کا شکار ہے۔ [۱۶]

یہاں علامہ اس طرف متوجہ کرتے ہیں کہ مذکورہ متداول اور معلوم ذرائع علم ہی حقیقت تک رسائی کا واحد یا آخری ذریعہ نہیں ہیں۔ بلکہ حقیقت کلی ہمارے میں شعور میں داخل ہونے کے لیے ان ذرائع کے علاوہ دیگر ذرائع بھی اختیار کر سکتی ہے اور دیگر تعبیرات کے امکانات کی بھی حامل ہے۔ اس کی ایک سبیل مذہبی تجربہ بھی ہے:

حقیقت کلی جو ہمارے وقوف میں آتی ہے اور ہماری تعبیر کے نتیجے میں ایک محسوس واقعیت کا روپ دھار لیتی ہے ہمارے شعور میں داخل ہونے کے اور بھی ذرائع اختیار کر سکتی ہے اور دیگر تعبیرات کے بھی امکانات رکھتی ہے۔ نوع انسانی کا الہامی اور متصوفانہ ادب اس حقیقت کی ایک معقول کسوٹی ہے کہ تاریخ انسانی میں مذہبی مشاہدے کا اثر غالب رہا ہے۔ اس لئے اسے محض ایک وہم کہہ کر رد نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اس بات کا کوئی جواز نظر نہیں آتا کہ عام انسانی تجربے کو تو حقیقت مان لیا جائے مگر مشاہدے کے دوسرے مراتب کو صوفیانہ اور جذباتی کہہ کر مسترد کر دیا جائے۔ مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی دوسرے انسانی تجربات کے حقائق کی طرح ہی معتبر حقائق ہیں۔ جہاں تک تعبیر کے نتیجے میں علم مہیا کرنے کا تعلق ہے تمام حقائق یکساں طور پر محکم ہیں۔ نہ ہی انسانی تجربے کے اس شعبے کو تنقیدی نظر سے دیکھنا کوئی بے ادبی کا رویہ ہے۔ [۱۷]

تاہم مذہبی تجربے کو طبیعات یا کیمیا کے تجربے پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ طبیعات یا کیمیا کے تجربات کا مقصد علت و معلول کے ذریعے فطرت کی عقدہ کشائی ہے جبکہ مذہبی تجربے کا مقصد انسانی محسوسات اور تجربات کی ایک خاص نوع کی گہرائی تک رسائی حاصل کرنا ہے:

اس میں شک نہیں کہ مذہبی ایمانیات اور اعتقادات مابعد الطبیعی مفہوم بھی رکھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی حیثیت ان تعبیرات کی سی نہیں جو علوم فطرت سے متعلقہ تجربات کا

موضوع ہیں۔ مذہب طبیعیات یا کیمیا نہیں کہ وہ علت و معلول کے ذریعے فطرت کی عقدہ کشائی کرے۔ اس کا مقصد تو انسانی تجربے کے ایک بالکل ہی مختلف میدان سے ہے۔ یعنی مذہبی تجربہ جسے کسی سائنسی تجربے پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔ درحقیقت یہ کہنا درست ہے کہ مذہب نے سائنس سے بھی پہلے ٹھوس تجربے کی ضرورت پر زور دیا۔ مذہب اور سائنس میں یہ تنازعہ نہیں کہ ایک ٹھوس تجربے پر قائم ہے اور دوسرا نہیں۔ شروع میں دونوں کا تجربہ ٹھوس ہوتا ہے۔ ان دونوں کے مابین نزاع کا سبب یہ غلط فہمی ہے کہ دونوں ایک ہی تجربے کی تعبیر و تشریح کرتے ہیں۔ ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ مذہب کا مقصد انسانی محسوسات و تجربات کی ایک خاص نوع کی کنہہ تک رسائی حاصل کرنا ہے۔ [۱۸]

روحانی افلاس کے موجودہ ماحول میں مذہبی تجربے سے میسر آنے والے حیاتیاتی احیا کے ذریعے ہی آج کا انسان انفرادی سطح پر اپنے مقصد حیات اور اجتماعی سطح پر اپنی روحانی وحدت کو پاسکتا ہے۔

نہ تو قرون وسطیٰ کے متصوفانہ اسلوب، نہ نیشنلزم اور نہ ہی لادین سوشلزم اپنی بیماری سے مایوس انسانیت کو صحت بخش سکتا ہے۔ جدید ثقافت کی تاریخ میں یہ لمحہ یقیناً ایک بہت بڑے بحران کا لمحہ ہے۔ حیاتیاتی احیا آج کی دنیا کی سب سے بڑی ضرورت ہے اور مذہب، جو کہ اپنی اعلیٰ ترین صورت میں نہ تو ایک اندھا اذعانی عقیدہ ہوتا ہے اور نہ رہبانیت اور نہ رسم و رواج، تنہا جدید انسان کو اخلاقی طور پر وہ ذمہ داریاں اٹھانے کے قابل بنا سکتا ہے جو جدید سائنس کی ترقی کے نتیجے میں اس پر آن پڑی ہے اور انسان کے ایمان کو بحال کر کے ایک ایسی شخصیت کی تعمیر کرسکتا ہے جسے وہ موت کے بعد بھی باقی رکھ سکے۔ انسان اپنی اصل اور اپنے مستقبل، اپنے آغاز اور انجام کے بارے میں بلند نگاہی حاصل کر کے ہی اس سماج پر فتح پانے کے قابل ہو سکے گا جو غیر انسانی مسابقت کا شکار تھے اور اس تہذیب پر جو مذہبی اور سیاسی اقدار کے تنازعات اور تصادم کے نتیجے میں اپنی روحانی وحدت گم کر چکی ہے۔ [۱۹]

۳۔ مذہبی تجربے کے منہج کی تشکیل میں صوفیہ کا کردار

مذہبی تجربے کے حصول کے لیے اسلامی تصوف اور صوفیہ نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ اقبال تصوف اور صوفیہ کے اس کردار کے معترف ہیں۔ تصوف کے اس کردار کا ذکر کرتے ہوئے

فرماتے ہیں:

اسلام میں تصوف کا وظیفہ یہ رہا ہے کہ وہ صوفیانہ تجربے کو ایک نظم میں لائے۔ اگرچہ یہ ایک تسلیم شدہ بات ہے کہ ابن خلدون وہ واحد مسلمان مفکر ہے جس نے اس طرف مکمل سائنسی انداز میں توجہ مبذول کی ہے۔ تاہم باطنی تجربہ انسانی علم کا محض ایک ذریعہ ہے۔ قرآن حکیم کے مطابق علم کے دو دیگر ذرائع بھی موجود ہیں: فطرت اور تاریخ۔[۲۰]

تصوف اس لحاظ سے اسلامی تہذیب کا اہم پہلو ہے کہ یہ مسلم شعور کو لامتناہی سے واصل ہونے کا امکان عطا کرتا ہے۔ جو ظاہر ہے مذہبی تجربے کے بغیر ناممکن ہے:

قرآن کے فرمان کے مطابق 'آخری حد تو خدا کی طرف ہی ہے' یہ آیت قرآن کے ایک انتہائی گہرے خیال کو سموئے ہوئے ہے کیونکہ اس سے لازمی طور پر اس بات کی نشاندہی ہوتی ہے کہ اس کی آخری حد ستاروں کی جانب نہیں بلکہ لامحدود حیات کونی اور روحانیت کی جانب تلاش کرنی چاہیے۔ اب اس مطلق حد کی طرف عقلی مسافرت ایک لمبا اور مشکل عمل ہے۔ اس ضمن میں بھی مسلمانوں کی فکری کوششیں یونانیوں سے بالکل ہی مختلف سمت میں متحرک ہوئی ہیں۔ جیسا کہ ہمیں اشپنگلر بتاتا ہے یونانیوں کا آئیڈل تناسب تھا، لامتناہیت ان کا مسئلہ نہ تھا۔ اپنی واضح حدود کے ساتھ متناہی کی طبیعی موجودگی نے ہی یونانی ذہن کو مکمل طور پر گرفت میں لے رکھا تھا۔ دوسری جانب مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ میں عقل محض اور مذہبی نفسیات (اس اصطلاح سے میری مراد اعلیٰ تصوف ہے) دونوں کا مدعا یہ ہے کہ لامتناہی کو حاصل کیا جائے اور اس سے لطف اندوز ہوا جائے۔ زمان و مکان کا مسئلہ ایسی ثقافت میں زندگی اور موت کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ میں نے ان خطبات میں سے ایک میں پہلے ہی مسلمان مفکرین خاص طور پر اشاعرہ کا زمان و مکان کے مسئلہ پر نکتہ نظر پیش کیا ہے۔[۲۱]

اقبال نے مسلم دنیا کی کاوشوں اور خدمات کو اسلامی تاریخ ثقافت کا روشن باب قرار دیا ہے:

آپؐ کے بعد صوفیہ اور غیر صوفی متکلمین نے اس ضمن میں جو کام کیا وہ ہماری تاریخ ثقافت کا ایک روشن باب ہے کیونکہ اس سے ان کی افکار کے نظام سے دلچسپی ظاہر ہوتی ہے جو سچائی سے ان کی دلی یگانگت کی آئینہ دار ہے۔ اس سے ان زمانی تحدیدات کا بھی پتہ چلتا ہے

☆جن کی بناپر اسلام میں ظہور پذیر ہونے والے مختلف الٰہیاتی مکاتب فکر اتنے بارآور نہ ہو سکے جتنے کسی اور عہد میں ہوتے۔[۲۲]

تاہم مخصوص سماجی اور سیاسی حالات کے تحت جب معاشرے کا ذہین طبقہ تصوف کی طرف مائل ہوگیا تو اس سے دو طرح کے نقصانات ہوئے۔ ایک تو مخصوص حالات کے جبر کے تحت معاشرے کے ذہین طبقے نے تصوف سے وابستگی اختیار کر کے ترکِ دنیا کا رویہ اختیار کر لیا دوسرے اس طرح مسلم معاشرہ اوسط درجے کی دانش کے حامل طبقے کے رحم و کرم پر رہ گیا:

مسلم تصوف میں ترک دنیا کے نظریے کا آغاز اور نشو و نما بھی، جو آہستہ آہستہ غیر اسلامی عناصر کے زیر اثر پروان چڑھتا چلا گیا اور خالصتاً ایک فکری روّیے تک محدود ہو کر رہ گیا، بہت حد تک اس رجحان کا ذمہ دار ہے۔ خالصتاً مذہبی نقطہ نظر سے تصوف نے اسلام کے دور اوّل کے علماء کے لفظی تنازعات کے خلاف ایک قسم کی بغاوت کی۔ اس سلسلے میں حضرت سفیان ثوری کی مثال دی جا سکتی ہے جو اپنے عہد کے ایک نہایت ژرف نگاہ قانون دان تھے اور ایک فقہی مکتب فکر کے قریباً بانی تھے۔ لیکن چونکہ وہ روحانیت میں بھی گہرا انہماک رکھتے تھے لہٰذا وہ اپنے عہد کے فقیہوں کی خشک اور بے کیف بحثوں کے سبب تصوف کی طرف زیادہ متوجہ ہو گئے۔ اپنے غور و فکر کے رخ پر جو بعد میں زیادہ نمایاں ہوا تصوف ایک آزاد رو اور عقلیت سے مربوط رویہ بن گیا۔ اس کے ظاہر و باطن میں تمیز پر اصرار نے ہر اس چیز سے بے توجہی کا رجحان پیدا کر دیا جس کا تعلق باطن سے نہیں بلکہ ظاہر سے ہے۔ دنیا سے مکمل بے رخی کی کیفیت نے بعد کے صوفیہ میں اس قدر غلبہ کیا کہ ان کی نظروں سے اسلام کے سماجی اور سیاسی پہلو اوجھل ہو گئے اور فکر و قیاس کی طرف رجحان کو ان کے ہاں اسقدر اہمیت حاصل ہوئی کہ اسلام کے بہترین دماغ اس کی طرف مائل ہوئے اور اس میں جذب ہو گئے۔ اس سے مسلم ریاست اوسط درجے کے اہل دانش کے ہاتھوں میں چلی گئی اور چونکہ مسلم عوام کو رہنمائی دینے والے اعلیٰ سطح کے دماغ اور شخصیات کم یاب ہو گئے انہوں نے محض فقہی مکاتب کے اندھے مقلد بن جانے میں عافیت محسوس کی۔[۲۳]

صوفیہ کے کردار اور کارناموں کے اعتراف کے باوجود اقبال اس امر کی نشاندہی بھی کرتے ہیں کہ صوفیہ جدید ذہن سے لاعلم ہونے کی بنا پر اس قابل نہیں رہے کہ فکر اور تجربے سے کسی قسم کی تازہ تخلیقی تحریک پا سکیں۔ وہ آج بھی انہی طریقوں کو جاری رکھے ہوئے ہیں جو ان

لوگوں کے لیے وضع کے گے تھے۔ جن کا ثقافتی نقطہ نظر کئی اہم لحاظ سے ہمارے نقطہ نظر سے مختلف تھا۔ اس طرح روایتی صوفیہ کا منہج اور ان کا علمی و عرفانی سرمایہ جن اصطلاحات میں بیان ہوا ہے وہ سب دور حاضر کے مسلمان کے لیے اجنبی ہو چکے ہیں۔ مثلاً عبدالمومن کے نام حضرت مجدد کا خط یا آپ کے دیگر مکتوبات میں استعمال شدہ اصطلاحات۔ جب تک انہیں ذہن جدید کے لیے قابل فہم نہیں بنایا جاتا اور ایک ایسے قابل فہم منہج میں نہیں ڈھالا جاتا جو آج کے ذہن کے لیے قابل عمل ہو، صوفیہ کے مذہبی تجربے کی افادیت بحال نہیں ہوسکتی۔

۴۔ مذہبی تجربے کے مشمولات

مذہبی تجربے کی مشمولات صرف خالص مذہبی نوعیت کے ہی نہیں ہوتے بلکہ یہ جدید زندگی کے احوال کو محیط ہوتے ہیں۔ اس طرح یہ ہمارے روزمرہ کے تجربے کے مماثل قرار پاتا ہے:

صوفیانہ احوال کا تجربہ کوئی انوکھا تجربہ نہیں۔ یہ ہمارے روزمرہ کے تجربے سے کسی طور مشابہت رکھتا ہے' اور شاید یہ دونوں تجربے ایک ہی قسم کے ہیں۔ [۲۴]

تاہم چونکہ یہ مشمولات عقلی یا فکری کی بجائے عمل اور احساساتی نوعیت کے ہوتے ہیں، لہذا یہ ناقابل ابلاغ ہوتے ہیں۔ یہ مشمولات احساس ہوتے ہوئے تو غیر زمانی مگر فکر میں ڈھل جانے کی صورت میں زمانی ہوتے ہیں:

صوفیانہ مشاہدات کے ناقابل ابلاغ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بنیادی طور پر احساسات ہیں جن میں عقلی استدلال کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ مگر مجھے اس بات کا یقین ہے کہ صوفیانہ محسوسات میں بھی دیگر محسوسات کی طرح ادراکی عنصر موجود ہوتا ہے۔ اور محسوسات میں ادراک کا یہ عنصر ان صوفیانہ مشاہدات کو تصورات علم میں متشکل کر سکتا ہے۔ درحقیقت احساس کی فطرت میں ہے کہ وہ فکر میں ڈھل جائے۔ یوں نظر آتا ہے کہ یہ احساس اور فکر دونوں داخلی مشاہدے کی وحدت کے علی الترتیب غیر زمانی اور زمانی پہلو ہیں۔ [۲۵]

احساس ہونے کی بنا پر جب بھی مذہبی تجربے کے مشمولات کو بیان کیا جائے گا قضایا کی شکل میں ہی اس کی تعبیر کر کے بیان کیا جائے گا:

صوفیانہ احوال فکر سے زیادہ احساس ہیں' چنانچہ پیغمبر یا صوفی اپنے مذہبی شعور کے مشتملات کی تعبیر دوسروں تک قضایا کے ذریعے ہی پہنچا سکتا ہے مگر مذہبی شعور کے مشتملات کو بیان نہیں کر

سکتا۔[۲۶]

سائنسی تجربے اور مذہبی تجربے کے مشمولات کا فرق یہ ہے کہ سائنسی تجربے کا مقصود علت و معلول کے قوانین کے ذریعے مظاہر فطرت کی تشریح ہے جبکہ مذہبی تجربے کا مقصود انسانی شعور اور زندگی کے باطن تک رسائی ہے جسے دوسرے مقام پر اقبال نے تقدیر سے بھی موسوم کیا ہے:

اس میں شک نہیں کہ مذہبی ایمانیات اور اعتقادات مابعد الطبیعی مفہوم بھی رکھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی حیثیت ان تعبیرات کی سی نہیں جو علوم فطرت سے متعلقہ تجربات کا موضوع ہیں۔ مذہب طبیعیات یا کیمیا نہیں کہ وہ علت و معلول کے ذریعے فطرت کی عقدہ کشائی کرے۔ اس کا مقصد تو انسانی تجربے کے ایک بالکل ہی مختلف میدان سے ہے۔ یعنی مذہبی تجربہ جسے کسی سائنسی تجربے پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ درحقیقت یہ کہنا درست ہے کہ مذہب نے سائنس سے بھی پہلے ٹھوس تجربے کی ضرورت پر زور دیا۔ مذہب اور سائنس میں یہ تنازعہ نہیں کہ ایک ٹھوس تجربے پر قائم ہے اور دوسرا نہیں۔ شروع میں دونوں کا تجربہ ٹھوس ہوتا ہے۔ ان دونوں کے مابین نزاع کا سبب یہ غلط فہمی ہے کہ دونوں ایک ہی تجربے کی تعبیر و تشریح کرتے ہیں۔ ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ مذہب کا مقصد انسانی محسوسات و تجربات کی ایک خاص نوع کی کنہہ تک رسائی حاصل کرنا ہے۔[۲۷]

۵۔ مذہبی تجربے کی تشکیل کے مبادیات

مذہبی تجربے کی تشکیل کی مبادیات یہ امور ہیں:

ا) کائنات اور زندگی کی اساس مادی نہیں بلکہ روحانی ہے۔

ب) زندگی علت و معلول سے وراء ہے۔ یعنی یہ خاک زندہ ہے تابع ستارہ نہیں!

ج) مذہبی تجربے کے وقوع میں فکر مرکزی و محوری کردار کا حامل ہے۔

ا- کائنات اور زندگی کی روحانی اساس:

اقبال نے اپنے شعری اور نثری افکار میں جا بجا اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ زندگی، کائنات اور حقیقت کی اصل روحانی ہے۔ یہاں تشکیل جدید سے کچھ اقتباسات دیے جاتے ہیں:

ذاتی طور پر میرا یقین یہ ہے کہ حقیقت کی اصل روحانی ہے۔[۲۸]

مجھے ایسا لگتا ہے کہ زمان کو مکان کے بُعد رابع کے طور پر لینا درحقیقت زمان کو ختم کرنا ہے۔[۲۹]

اب چونکہ زمان ایک فاصلہ ہے جو واقعات کو ایک دوسرے سے جدا اور ان کی ترتیب یکے بعد دیگرے کرتا ہے اور انہیں مختلف خانوں میں بانٹتا ہے یہ واضح ہے کہ یہ فاصلہ اُس سمت میں ہے جو سہ بُعدی مکان میں موجود نہیں۔ اس طرح فاصلہ جو ایک نئے بُعد کی حیثیت سے واقعات کو یکے بعد دیگرے میں منقسم کرتا ہے سہ بُعدی مکان کے ابعاد سے اُسی طرح متبائن ہے جس طرح سال سینٹ پیٹرس برگ سے متبائن ہے۔[۳۰]

(زندگی کے) کردار کے (مشینی) ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی سرگرمیوں کے منہج کی توضیح کرنا ممکن نہیں سوائے اس کے کہ اس کا حوالہ ماضی بعید کو بنایا جائے اور یہ کہ اس کا مبدا روحانی حقیقت میں تلاش کیا جائے جو مکانی تجربے میں منکشف تو ہوتی ہے لیکن اسے اس تجربے کے تجزیاتی مطالعے سے تلاش نہیں کیا جا سکتا۔ ایسا لگتا ہے کہ زندگی ایک اساسی حقیقت ہے اور طبیعیات اور کیمیا کے معمول کے دستور العمل سے متقدم ہے جسے ایک طرح سے منجمد روش سے تعبیر کر سکتے ہیں جو ارتقاء کے ایک طویل عمل میں متشکل ہوئی ہے۔[۳۱]

چنانچہ حقیقت بنیادی طور پر روحی ہے، تاہم روح کے درجات ہوتے ہیں۔ تاریخ فکر اسلامی میں حقیقت کے درجات کا تصور شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔[۳۲]

تاہم جدید جوہریت کا تصور بالکل منفرد ہے۔ اس کا محیر العقول ریاضیاتی پہلو جس نے کائنات کو ایک مبسوط تفرقی مساوات بنا دیا ہے اور اس کی طبیعیات جس نے اپنا ایک طریق کار استعمال کرتے ہوئے خود اپنے ہی معبد کے پرانے خداؤں کو برباد کر کے رکھ دیا ہے ہمیں اس سوال تک لے آئے ہیں کہ کیا علت و معلول کی اسیر فطرت ہی تمام تر سچائی ہے؟ کیا حقیقت مطلقہ ہمارے شعور پر کسی اور طرف سے بھی حملہ آور نہیں ہوتی؟ کیا تسخیر فطرت کا خالص عقلی منہاج ہی واحد منہاج ہے۔ پروفیسر اڈنگٹن کہتا ہے کہ ہمیں تسلیم ہے کہ:

طبیعیات کے حقائق اپنی بنیادی ماہیت میں حقیقت کے محض جزوی پہلو ہو سکتے ہیں: ہم اس کے دوسرے پہلو سے کس طرح معاملہ کر سکتے ہیں۔ یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ دوسرے پہلو

سے ہمارا تعلق طبیعیات والے حصے سے کم ہے۔ محسوسات، مقاصد اور اقدار بھی ہمارے شعور کو بناتے ہیں اسی طرح جس طرح کہ حسی ادراکات ان کی تعمیر کرتے ہیں۔ ہم حسی ادراکات کی راہ پر چلتے ہیں اور وہ اس بیرونی دنیا کی جانب ہماری رہنمائی کرتے ہیں جس سے سائنس بحث کرتی ہے۔ ہم اپنے وجود کے مختلف عناصر کی بھی پیروی کرتے ہیں اور ہمیں علم ہوتا ہے کہ وہ زمان و مکان کی دنیا کی طرف رہنمائی نہیں کرتے، مگر یقینی طور پر وہ کہیں نہ کہیں لے جاتے ضرور ہیں۔

دوسرے یہ کہ ہمیں اس سوال کی عظیم عملی اہمیت پر غور کرنا چاہئے۔ دور جدید کا انسان تنقیدی فلسفوں اور سائنسی اختصاص کی بنا پر ایک عجیب قسم کی اذیت کا شکار ہے۔ اس کی فطرتیت نے اسے فطرت کی قوتوں پر بے مثال کنٹرول عطا کیا ہے، مگر اس کے اپنے مستقبل پر ایمان سے اسے محروم کر دیا ہے۔ یہ کس قدر عجیب ہے کہ ایک ہی تصور مختلف ثقافتوں کو مختلف طریقوں سے متاثر کرتا ہے۔ اسلام میں ارتقا کے نظریے کی تشکیل و تدوین نے مولانا جلال الدین رومی کی انسان کے حیاتیاتی مستقبل کے بارے میں زبردست امنگ میں ولولے اور جوش کو جنم دیا۔ کوئی بھی مہذب مسلمان جذب و شوق میں آئے بغیر ان اشعار کو نہیں پڑھ سکتا۔

زمین میں بہت نیچے اس کی تہوں میں
میں کچے دھات (سونا) اور پتھروں کی دنیا میں زندگی کرتا تھا
پھر میں نوع بنوع پھولوں کی مسکراہٹ میں ظاہر ہوا
پھر میں جنگلی جانوروں اور آوارہ وقت کے ساتھ اڑا پھرا
زمین میں، فضا میں اور سمندروں کے دوش پر چلا
ہر بار ایک نئی زندگی سے شادکام ہوا
کئی بار ڈوبا اور ابھرا
رینگا اور بھاگا
میرے جواب کے تمام بھید کھل رہے
کیونکہ شکل وصورت نے انہیں دیدنی بنا دیا
اور اب...... ایک انسان
اور میری منزل

دبیز بادلوں اور چرخ نیلی فام سے پرے ہے
اس دنیا میں جہاں نہ تغیر ہے اور نہ موت
فرشتے کی شکل میں اور پھر ان سے بھی دور
لیل و نہار کی حد بندیوں سے ماوراء
دیدنی نادیدنی موت و حیات کی قید سے آزاد
جہاں سب کچھ ہے سب کچھ جو پہلے دیکھا نہ سنا
بالکل ایک اور اس کل میں سب کچھ سمایا ہوا ہے۔

دوسری طرف یورپ میں اسی نظریہ ارتقا کی زیادہ منظم اور منضبط تشکیل نے اس اعتقاد کو جنم دیا ہے کہ اس نقطہ نظر کے لئے کوئی سائنسی بنیاد نہیں کہ انسانی زندگی کی موجودہ ہمہ رنگ گونا گونی میں مستقبل کے اندر مزید کوئی اضافہ ہوگا۔ اس طرح جدید انسان کے اندر چھپی ہوئی مایوسی نے خود کو سائنسی اصطلاحات کے پردے کے پیچھے چھپالیا ہے۔ [۳۳]

ب۔ زندگی علت و معلول کے اصول سے ماوراء ہے:

اقبال زندگی کو ایک منفرد مظہر تصور کرتے ہیں اور اسے علت و معلول کے اس قانون کے تابع قرار نہیں دیتے جو عالم طبعی میں جاری و ساری ہے۔ خودی اپنی تفہیم کی سہولت کی خاطر ماحول کو تو علت و معلول کا نظام متصور کرتی ہے مگر نہ تو خودی خود علت و معلول کے نظام کی میکانیت کے تابع ہے نہ ہی علت و معلول کا نظام فطرت کی ماہیت کا حتمی اظہار ہے۔ تشکیل جدید میں علامہ فرماتے ہیں:

علّت کا تصور جس کا لازمی خاصہ یہ ہے کہ وہ معلول سے پہلے ہوتا ہے۔ وہ کسی بھی طبیعی علم کے مخصوص موضوع اور مواد کے حوالے سے اضافی ہوتا ہے۔ جب ہم زندگی اور ذہن کی سطح پر آتے ہیں تو یہ علت کا تصور ہمیں ناکام دکھائی دیتا ہے۔ لہٰذا ہم اس کے لیے ایک دوسرے طرز کے نظام تصورات کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ ایک زندہ عضویہ کے عمل کی تحریک اور منصوبہ بندی اس کے مقصد کے حوالے سے ہوتی ہے جو ایک علت و معلول والے عمل سے قطعی مختلف ہوتا ہے۔ چنانچہ ہمارے مطالعے کا موضوع' مقصد اور نصب العین کے تصورات کا متقاضی ہے جن کا عمل داخل سے ہوتا ہے جبکہ علت معلول پر خارج سے اثر انداز ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ

زندہ عضویہ کی سرگرمیوں کے ایسے بھی پہلو ہیں جو فطرت کی دوسری اشیاء جیسے ہوتے ہیں۔ان پہلوؤں کے مطالعہ میں طبیعیات اور کیمیا کی ضرورت پڑتی ہے مگر عضویہ کا کردار لازمی طور پر وراثت سے متشکل ہوتا ہے اور اس کی توضیح سالماتی طبیعیات کی رو سے نہیں کی جاسکتی۔ [۳۴]

زندگی ایک منفرد مظہر ہے اور اس کے تجزیہ کے لیے میکانکیت کا تصور ناکافی اور غیر موزوں ہے۔ [۳۵]

حقیقت یہ ہے کہ ہم علتی سلاسل میں خودی کے لئے جو گنجائش نکالتے ہیں وہ خودی کے اپنے مقاصد کے لحاظ سے خود اس کی اپنی وضع کردہ مصنوعی تشکیل ہے۔خودی ایک پیچیدہ ماحول میں زندگی کرتی ہے اور اس وقت تک خود کو برقرار نہیں رکھ سکتی جب تک وہ اس ماحول کو نظم میں نہ لے آئے تا کہ اسے اردگرد کی چیزوں کے کردار کے بارے میں کچھ نہ کچھ وثوق اور اعتماد حاصل ہو جائے۔ ماحول کو علت و معلول کا نظام خیال کرنا خودی کا ایک ناگزیر آلہ ہے نہ کہ فطرت کی ماہیت کا حتمی اظہار۔ یقیناً فطرت کی یوں تعبیر کرتے ہوئے خودی اپنے ماحول کو بہتر سمجھتی ہے اور اس پر حاوی ہو جاتی ہے اور اس طرح آزادی اور اختیار حاصل کرتی ہے اور اسے وسعت دیتی ہے۔ [۳۶]

ج- مذہبی تجربے کی وقوع پذیری میں فکر کا مرکزی کردار:

اقبال کے نزدیک فکر ہی وہ میدان، واسطہ، ذریعہ یا عالم ہے جہاں مذہبی تجربہ وقوع پذیر ہوسکتا ہے اقبال نے فکر کو خودی کے مترادف حقیقت یا اسکے جزولاینفک وصف کے طور پر بیان کیا ہے۔ اردو اور فارسی کلام میں کئی مقامات پر خصوصاً 'گلشن راز جدید'،میں فکر کی اس جہت پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ تشکیل جدید میں بھی اقبال نے فکر کے اس نامیاتی اور روحانی کردار کو بیان کیا ہے۔تاہم اس امر پر تاسف کا اظہار کرتے ہیں کہ فکر کی اس ہمیت کے باوجود اسلامی تاریخ میں کبھی بھی فکر کی اس وحدت پر غور نہیں کیا گیا۔

تاہم یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ انسانی شعور کی وحدت جو انسانی شخصیت کے مرکز کو متشکل کرتی ہے وہ کبھی بھی مسلم فکر کی تاریخ میں دلچسپی کا باعث نہیں رہی۔ [۳۷]

فکر کس طرح مذہبی تجربے اساس قرار پاتا ہے،علامہ کے نزدیک:

۱- فکر اپنی اصل لامتناہی ہے۔

۲- خودی فی الاصل فکر کی وحدت ہی کا نام ہے۔ بالفاظ دگر فکر اور وجود بالآخر ایک ہیں۔
۳- فکر اور وجدان فی الاصل ایک ہیں۔
۴- فکر اور احساس دونوں مل کر مذہب کا عملی کردار تشکیل دیتے ہیں۔
۵- فکر اپنی ماہیت میں زندگی ہی ہے۔

۱-فکر اپنی اصل میں لامتناہی ہے:

علامہ فرماتے ہیں کہ فکر اپنی ماہیت میں ساکن نہیں بلکہ متحرک ہے اور اپنی اس تحریک کے باعث لامتناہی کے بطون تک رسائی استعدار رکھتی ہے:

تاہم اپنی گہری حرکت میں فکر اس لائق ہے کہ لامتناہی کے بطون تک رسائی پا سکے جس کے اظہار کے دوران میں مختلف متناہی تصورات محض آنات ہیں۔ اپنی بنیادی فطرت میں فکر ساکن نہیں ہے، متحرک ہے۔ اور اگر زمانے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو فکر اپنی اندرونی لامتناہیت میں اس بیج کی طرح ہے جس میں درخت کی عضویاتی وحدت ابتداہی سے ایک حقیقت کے طور پر موجود ہوتی ہے۔ لہٰذا فکر اپنا بھرپور اظہار کلی طور پر کرتا ہے جو زمانی انداز سے قطعی تخصیصات کے ساتھ سامنے آتا ہے جنہیں دوطرفہ حوالے ہی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ان کے معانی، ان کی اپنی ذات میں نہیں بلکہ اس وسیع تر کل میں ہیں جس کے وہ مخصوص پہلو ہیں۔ قرآن مجید کی اصطلاح میں اس کل کو ''لوح محفوظ'' کہا جا سکتا ہے۔ اسی لوح محفوظ میں علم کے تمام غیر متعین امکانات ایک حاضر حقیقت کی طرح موجود ہیں۔ یہ کل خود کو زمان مسلسل میں متناہی تصورات کے تواتر میں ظاہر کرتا ہے جو ایک ایسی وحدت کی جانب بڑھتے ہوئے نظر آتے ہیں جو پہلے ہی سے ان میں موجود ہے۔ درحقیقت علم کی حرکت میں مکمل لامتناہی کا ہونا ہی متناہی سوچ کو ممکن کرتا ہے۔ کانٹ اور غزالی دونوں یہ نہ جان سکے کہ فکر، حصول علم کے دوران اپنی متناہیت سے تجاوز کر جاتا ہے۔[۳۸]

فکر کو عرفان حقیقت کے سلسلے میں نارسا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ اپنے لامتناہی ہونے کے باعث ہی فکر کو رسائی کی قوت حاصل ہے:

حرکت فکر صرف اسی بنا پر ممکن ہے کہ اس کی متناہیت میں لامتناہیت مضمر ہے۔ یہی امر لامتناہی فکر کے اندر شعلہ آرزو کو زندہ رکھتا ہے اور بے پایاں جستجو میں اسے سہارا مہیا کرتا ہے۔

فکر کو نارسا تصور کرنا غلط ہے کیونکہ یہ اپنے انداز میں متناہی کے لامتناہی سے ہم کنار ہو جانے کے مترادف ہے۔ [۳۹]

۲۔خودی فی الاصل فکر کی وحدت ہے:

علامہ فرماتے ہیں کہ خودی کی وحدت فی الاصل فکر یا ذہنی حالتوں کی وحدت ہے:

خودی اپنے آپ کو ایسی وحدت میں ظاہر کرتی ہے جسے ہم ذہنی حالتوں کی وحدت کہہ سکتے ہیں۔ذہنی حالتیں ایک دوسرے سے الگ تھلگ نہیں ہوتیں۔ یہ ایک دوسرے سے متعلق اور ایک دوسرے پر منحصر ہوتی ہیں۔ یہ ایک پیچیدہ کل کی کیفیات کی طرح رہتی ہیں جسے ہم ذہن کہتے ہیں۔ تاہم ان منسلک حالتوں یا واقعات کی عضویاتی وحدت ایک خاص قسم کی وحدت ہے۔ یہ بنیادی طور پر ایک مادی شئے کی وحدت سے مختلف ہے کیونکہ ایک مادی شئے کے حصے الگ سے وجود برقرار رکھ سکتے ہیں۔ ذہنی وحدت بالکل ہی منفرد چیز ہے۔ [۴۰]

ذہنی حالتوں کی ہی وحدت یا ان کے مابین رابطہ ہی 'میں' کو تشکیل دیتا ہے جو خودی کا عنوان ہے:

خدا بھی میرے احساسات کو میری طرح محسوس نہیں کر سکتا اور جب ایک سے زیادہ متبادل راستے میرے سامنے موجود ہوں تو میری بجائے وہ فیصلہ نہیں کر سکتا اور انتخاب نہیں کر سکتا۔ اسی طرح آپ کی پہچان کے لئے لازم ہے کہ میں آپ کو پہلے سے جانتا ہوں۔ کسی جگہ یا کسی فرد کی پہچان کا تعلق میرے ماضی کے تجربے سے ہے نہ کہ کسی اور شخص کے ماضی کے تجربے سے۔ میری ذہنی حالتوں کے مابین رابطوں کی یہی انفرادیت ہے جسے ہم لفظ ''میں'' کے ذریعے بیان کرتے ہیں اور یہیں سے نفسیات کے بہت بڑے مسئلے کا آغاز ہوتا ہے کہ اس ''میں'' کی نوعیت و ماہیت کیا ہے؟ [۴۱]

خودی ہمارے شعوری تجربے کی وحدت ہے۔ کیونکہ ہماری ذہنی حالتیں اس سادہ جوہر یعنی خودی کے ہی خواص ہیں:

اسلامی مکتب فکر، جس کے امام غزالی رہنما ہیں، کے مطابق خودی سادہ، ناقابل تقسیم اور غیر متغیر روحانی جوہر ہے جو ہماری ذہنی حالتوں کی کثرت سے بالکل مختلف اور زمانے کے دوران سے بالکل محفوظ ہے۔ ہمارا شعوری تجربہ ایک وحدت ہے کیونکہ ہماری ذہنی حالتیں وہ خواص ہیں

جو اس سادہ جوہر سے متعلق ہیں اور یہ ان خاصیتوں کے تغیر و تبدل کے دوران میں تبدیل نہیں ہوتا۔ آپ سے میری پہچان اس وقت ممکن ہے جب میں بنیادی ادراک اور موجودہ بازیافت کے عمل کے دوران تبدیل نہ ہوں۔ [۴۲]

خودی کے ہر مفہوم بشمول محسوسات، تشخص ذات، روح یا ارادہ کی وضاحت فکر کے قوانین کے تحت ہی ہو سکتی ہے:

خودی کا ہم کوئی بھی مفہوم لیں: محسوسات، تشخص ذات، روح یا ارادہ، اس کا صرف فکر کے قوانین کے تحت ہی تجزیہ کیا جا سکتا ہے جو اپنی فطرت میں نسبتی ہوتا ہے اور تمام نسبتیں تضادات کے گرد گھومتی ہیں۔ اس حقیقت کے باوجود کہ اس کی بے رحم منطق خودی کو ابہامات کا ملغوبہ گردانتی ہے بریڈلے کو یہ تسلیم کرتے ہی بنی کہ خودی لازمی طور پر کسی نہ کسی مفہوم میں ایک حقیقت ہے اور یہ کسی نہ کسی پہلو سے ایسی حقیقت ہے جسے ایک نا قابل انکار امر واقعی کہہ سکتے ہیں۔ ہم آسانی سے کہہ سکتے ہیں کہ خودی اپنے محدود مفہوم میں زندگی کی وحدت کے لحاظ سے نامکمل ہے۔ یقیناً اپنی فطرت میں وہ ایک ایسی وحدت کی اُمنگ رکھتی ہے جو زیادہ سے زیادہ ہمہ گیر، موثر، متوازن اور منفرد ہو۔ کون جانتا ہے کہ ایک اکمل وحدت کی تنظیم کے لئے کتنی قسم کے مختلف احوال سے گزرنے کی ضرورت ہوگی۔ اپنی تنظیم کے موجودہ مرحلے پر یہ اطناب کی حالت اس وقت تک برقرار نہیں رکھ سکتی جب تک اسے نیند کی صورت میں برابر آسودگی نہ ملتی رہے۔ تاہم ایک معمولی سا مہیج بعض اوقات اس کی وحدت کو ضرور پارہ پارہ کر سکتا ہے اور ایک موثر قوت کے طور پر اسے ختم کر سکتا ہے۔ بہر حال تجزیہ جو کچھ بھی ہو ہمارا خودی کا احساس اتنا بنیادی اور طاقتور ہے کہ بریڈلے کو بادلِ ناخواستہ اس کی حقیقت کا اعتراف کرنا پڑا۔ [۴۳]

خودی تک پہنچنے کے لیے شعوری تجربے کی توجیہ و تشریح ہی واحد راستہ ہے۔ مذہبی یا باطنی تجربہ فی الاصل خودی کا ہی ایک عمل ہے۔ خودی کی وحدت میں خدا کا امر ایک پراسرار طریق سے کارفرما ہے۔ گویا خودی خلق (تخلیق خداوندی) اور امر (ہدایت خداوندی) کے تحت اپنے امور انجام دیتی ہے:

بایں ہمہ خودی تک پہنچنے کے لئے شعوری تجربے کی توجیہہ ہی واحد راستہ ہے۔ لہٰذا آئیے اس کے لئے جدید نفسیات کی طرف متوجہ ہوں اور دیکھیں کہ وہ خودی کی نوعیت پر کیا روشنی ڈالتی

ہے۔ ولیم جیمز کے تصور میں شعور ''جوئے خیال'' ہے، تغیرات کا ایک مسلسل شعوری بہاؤ۔ اس کے نزدیک یہ ایک مجتمع کرنے والا اُصول ہے جو ہمارے تجربے میں کام کر رہا ہوتا ہے۔ جس پر لگی ہوئی گویا مختلف طرح کی کڑیاں آپس میں پیوست ہو کر ذہنی زندگی کا بہاؤ بناتی ہیں۔ خودی کی تشکیل زندگی کے محسوسات سے ہوتی ہے اور یوں وہ نظام فکر کا حصہ ہے۔ فکر کا ہر موجودہ یا گزرا ہوا ارتعاش ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے جس میں علم اور یادداشت دونوں موجود ہوتے ہیں لہٰذا گزرے ہوئے ارتعاش سے ابھرتے ہوئے ارتعاش اور اس ابھرتے ہوئے ارتعاش سے اس کے بعد ابھرنے والی ارتعاش سے کام لینے کا نام خودی ہے۔ ذہنی زندگی کے بارے میں یہ نقطہ نظر بڑا عالمانہ ہے لیکن مجھے کہنے دیجئے کہ شعور کے میرے ذاتی تجربے پر یہ صادق نہیں آتا۔ شعور ایک وحدت ہے اور ہماری ذہنی زندگی کی اساس ہے: وہ اجزا میں منقسم نہیں کہ جو ایک دوسرے کو باہمی طور پر آگاہ کرتے رہیں۔ شعور کا یہ نقطہ نظر خودی کے بارے میں کچھ بتانے سے قاصر ہونے کے علاوہ تجربے کے مقابلتاً دائمی عناصر کو بھی پورے طور پر نظر انداز کرتا ہے۔ گزرے ہوئے خیالات کے مابین تسلسل نہیں ہوتا کیونکہ جب ایک خیال موجود ہوتا ہے تو دوسرا مکمل طور پر غائب ہو جاتا ہے۔ لہٰذا گزرا ہوا خیال جو پلٹ نہیں سکتا حاضر خیال سے کیسے جان کر اس سے کام لے سکتا ہے۔ میرے کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ خودی باہم دگر پیوست تجربات و مدرکات کی کثرت سے بالاتر ہے۔ باطنی تجربہ خودی کا ہی عمل ہے۔ خودی ایک تناؤ ہے جو خودی کی ماحول پر اور ماحول کی خودی پر یلغار سے عبارت ہے۔ ان باہمی یلغاروں کے دوران خودی کہیں باہر موجود نہیں ہوتی بلکہ وہ سمت نما کے طور پر موجود رہتی ہے اور خود اپنے تجربے سے منظم ہوتی ہے اور تشکیل پاتی ہے۔ قرآن خودی کے اس سمت نمائی کرنے والے کردار کے بارے میں بڑا واضح ہے۔

وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ ط قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّىْ وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا ۝ [۴۴]

''یہ لوگ تم سے روح کے متعلق پوچھتے ہیں۔ کہو یہ روح میرے رب کے حکم سے آتی ہے مگر تم لوگوں کو بہت کم علم ملا ہے۔''

اس 'امر' کے معنی کی تفہیم کے لئے ہمیں اس تفریق کو سمجھنا چاہئے جو قرآن نے امر اور خلق

کے درمیان قائم کی ہے۔ پرنگل پٹی سن کو افسوس ہے کہ انگریزی زبان میں صرف خلق ہی ایک ایسا لفظ ہے جو ایک طرف تو خدا اور وسیع کائنات کے مابین تعلق کو ظاہر کرتا ہے اور دوسری طرف خودی سے خدا کے تعلق کو بھی ظاہر کرتا ہے۔ عربی زبان اس بارے میں زیادہ خوش قسمت ہے کہ اس میں خلق اور امر دونوں الفاظ موجود ہیں جن کے ذریعے خدا کی دونوں طرح کی تخلیقی سرگرمیاں ہم پر اپنا آپ ظاہر کرتی ہیں۔ خلق، تخلیق ہے اور امر، ہدایت ہے جیسا کہ قرآن کہتا ہے کہ 'خلق اور امر (تخلیق اور ہدایت) اسی کے ہیں۔ جو آیت اوپر بیان کی گئی ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہدایت روح کی فطرت لازمہ ہے کیونکہ اس کا صدور خدا کی رہنمایانہ قدرت سے ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم اس حقیقت سے واقف نہیں کہ خدا کا حکم (امر) خودی کی وحدتوں میں کیونکر کارفرما ہے۔ خودی کی ماہیت اور کردار پر مزید روشنی ضمیر متکلم (ربّی: میرا رب) کے استعمال سے پڑتی ہے۔ اس سے یہ مطلب سمجھ میں آتا ہے کہ اکائی کے تاثر، توازن اور وسعت میں تمام تر اختلافات کے باوجود روح ایک منفرد اور مخصوص جوہر ہے۔

قُلْ كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ ؕ فَرَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدٰى سَبِيْلًا ۝ [۴۵]

''ہر شخص اپنے مخصوص طریقے پر عمل کرتا ہے خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ کون سیدھی راہ پر ہے۔''

لہٰذا میری حقیقی شخصیت کوئی شے نہیں بلکہ یہ عمل سے عبارت ہے۔ میرا تجربہ صرف میرے اعمال کا تسلسل ہے جو ایک دوسرے کا حوالہ ہیں اور جنہیں رہنما مقصد کی وحدت آپس میں جوڑے ہوئے ہے۔

کسی چیز کا مبدا اہم نہیں ہوتا بلکہ اس کی صلاحیت، موزونیت اور اس کی آخری رسائی یا مرتبہ زیادہ اہم ہوتا ہے۔ اگر ہم روحانی زندگی کی اساس خالص طبیعی بھی تسلیم کر لیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ اپنی پیدائش اور نشو و نما کے بنیادی عنصر میں تحویل ہو سکتی ہے۔ [۴۶]

۳۔ فکر اور وجدان فی الاصل ایک ہیں:

علامہ فرماتے ہیں کہ بنظر ظاہر فکر اور وجدان ایک دوسرے کے غیر نظر آتے ہیں۔ مگر فی الاصل یہ دونوں ایک ہیں۔ بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وجدان فکر کی ہی ایک برتر صورت ہے:

اور اس کی بھی کوئی وجہ نہیں کہ ہم یہ فرض کر لیں کہ فکر اور وجدان (وحی) لازمی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یہ ایک ہی جڑ سے پھوٹتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔

ایک حقیقت کو جزوی طور پر دیکھتا ہے اور دوسرا اس کا کلی لحاظ سے مشاہدہ کرتا ہے۔ایک حقیقت کا لازمانی اور دوسرا زمانی پہلو پیش نظر رکھتا ہے۔ایک حقیقت کی کلّیت سے براہ راست شاد کام ہوتا ہے، جبکہ دوسرے کا مطمح نظر یہ ہے کہ وہ مخصوص مشاہدے کے لئے کلّیت کے مختلف شعبوں میں آہستگی سے ارتکاز اور تخصیص کرتے ہوئے اس کا ادراک حاصل کرے۔دونوں تازگی اور باہمی طور پر تجدید قوت کے لئے ایک دوسرے کے ضرورت مند ہیں۔دونوں ایک ہی حقیقت کے متلاشی ہیں جو حیات میں ان کے اپنے کرداروں کے حوالے سے اپنا القاء ان پر کرتی ہے۔ درحقیقت، جیسا کہ برگساں نے درست طور پر کہا، وجدان عقل ہی کی ایک برتر صورت ہے۔[۴۷]

چونکہ فکر اور وجدان نامیاتی طور پر ایک دوسرے سے وابستہ ہیں لہٰذا صوفیانہ تجربہ جو اپنی اٹھان کے لحاظ سے وجدان پرمبنی ہوتا ہے، اس کے ذریعے فکر عرفان حقیقت حاصل کرتی ہے:

تاہم غزالی اور کانٹ میں ایک بنیادی فرق ہے۔کانٹ اپنے بنیادی اصولوں کی پاسداری کرتے ہوئے خدا کے بارے میں علم کے امکان کی توثیق نہ کرسکا جبکہ غزالی نے تجزیاتی فکر میں اس کی امید نہ پاکر صوفیانہ تجربے کی طرف رجوع کیا اور یوں مذہب کے لئے ایک الگ دائرہ کار دریافت کرلیا۔نتیجتاً اس نے سائنس اور مابعد الطبیعیات سے الگ خود مکتفی حیثیت میں مذہب کے زندہ رہنے کے حق کو دریافت کرلینے میں کامیابی حاصل کرلی۔تاہم صوفیانہ مشاہدے میں لامتناہی کل کی معرفت نے اسے فکر کی متناہیت اور نارسائی کا یقین دلا دیا۔لہٰذا اس نے وجدان اور فکر کے درمیان ایک خط فاصل کھینچ دیا۔وہ یہ جاننے میں ناکام رہا کہ فکر اور وجدان عضویاتی طور پر ایک دوسرے سے منسلک ہیں اور فکر متناہی اور غیر قطعی محض اس بنا پر نظر آتا ہے کہ وہ زمان متسلسل سے وابستہ ہے۔[۴۸]

فکر احساس کے بھی مغائر نہیں بلکہ اس سے بھی نامیاتی طور متعلق ہوتی ہے۔فکر واحساس کا نامی تعلق ہی وحی بالفظ کی اساس ہے:

تاہم پروفیسر ہاکنگس کا محولہ بالا اقتباس مذہب میں فکر کا جواز ثابت کرنے سے زیادہ وسعت رکھتا ہے۔احساس اور فکر کے نامی تعلق سے ''وحی باللفظ'' کے اس پرانے الہیاتی تنازعہ پر بھی روشنی پڑتی ہے جو کبھی ہمارے متکلمین کے لیے دردسر بنا ہوا تھا۔غیر واضح احساس خود کو فکر کے ذریعے ہی ظاہر کرتا ہے جو اپنے لیے پیکر اظہار خود اپنے بطون میں سے تراشتا ہے۔لہٰذا یہ کہنا

کوئی استعاراتی بات نہیں کہ احساس کے بطون ہی سے فکر اور لفظ بیک وقت پھوٹتے ہیں اگرچہ منطقی تفہیم انہیں زمانی ترتیب میں الگ الگ رکھ کر اپنے لیے خود متعدد مشکلات کھڑی کر لیتی ہے۔ اسی مفہوم میں تو کہا جاتا ہے کہ وحی لفظاً ہی نازل ہوتی ہے۔ [۴۹]

۴۔ فکر بطور عنصر مذہب:

علامہ فرماتے ہیں کہ مذہب محض احساس نہیں ہے بلکہ مذہب فکر بھی ہے اور احساس بھی۔ فکر اور احساس مل کر ہی عمل بنتے ہیں:

مذہب کسی ایک شعبے تک محدود نہیں یہ نری فکر نہیں ہے۔ یہ نرا احساس بھی نہیں اور نہ محض عمل، یہ پورے انسان کا پورا اظہار ہے۔ [۵۰]

مزید برآں فکر، مذہبی ہوتے ہوئے بھی، سائنسی فکر کی طرح ٹھوس تجربے سے آزاد نہیں بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ سائنسی تجربے سے بھی پہلے مذہبی میدان میں فکر ٹھوس تجربے سے روشناس ہوئی:

اشاعرہ میں کچھ تعمیری سوچ رکھنے والے مفکرین ضرور پیدا ہوئے جنہوں نے بلا شبہ درست راہ پر چلتے ہوئے مثالیت کی جدید تر صورتوں کی راہ ہموار کی تاہم مجموعی طور پر ان کی تحریک کا بنیادی مقصد یونانی جدلیت کے ہتھیاروں سے اعتقادات کا دفاع تھا۔ معتزلہ نے مذہب کو محض عقائد کا ایک نظام تصور کیا اور اسے ایک زندہ اور زور دار حقیقت کے طور پر نظر انداز کیا۔ یوں انہوں نے حقیقت تک رسائی کے ماورائے عقل رویوں کو نظر انداز کیا اور مذہب کو محض منطقی تصورات کے ایک نظام میں محدود کر دیا جس کا انجام ایک خالصۃً منفی نقطہ نظر کی صورت میں سامنے آیا۔ وہ یہ سمجھنے سے قاصر رہے کہ علم کی دنیا میں، خواہ یہ سائنسی ہو یا مذہبی، فکر کو ٹھوس تجربے سے آزاد قرار دینا ممکن نہیں۔ [۵۱]

مذہب میں فکر کا عنصر ایمان کی صورت میں اپنی جلوہ گری دکھاتا ہے اور یوں یہ عقل کی مدد کے بغیر منزل کو حاصل کر لیتا ہے:

مذہب اپنی ترقی یافتہ صورتوں میں خود کو شاعری سے بلند تر منصب پر فائز رکھتا ہے۔ اس کا میلان فرد سے معاشرے کی طرف ہوتا ہے۔ حقیقت مطلقہ کے بارے میں اس کا انداز نظر انسانی تحدیدات سے ترفع کرتے ہوئے حقیقت مطلقہ کے براہ راست مشاہدے تک اپنے دعووں کو

بڑھاتا ہے۔اب یہ سوال بڑا اہم ہے کہ کیا فلسفے کے خالص عقلی طریق کا اطلاق مذہب پر کیا جا سکتا ہے۔فلسفے کی روح آزادانہ تحقیق ہے۔وہ ہر حکم اور دعوے پر شک کرتا ہے۔یہ اس کا وظیفہ ہے کہ وہ انسانی فکر کے بلا تنقید قبول کئے گئے مفروضات کے چھپے ہوئے گوشوں کا سراغ لگائے۔۔۔اس تجسس کا بالآخر انجام چاہے انکار میں ہو یا اس برملا اعتراف میں کہ عقلِ خالص کی حقیقت مطلقہ تک رسائی ممکن نہیں۔دوسری طرف مذہب کا جوہر ایمان ہے اور ایمان اس پرندے کی مانند ہے جو اپنا انجانا راستہ عقل کی مدد کے بغیر پالیتا ہے۔اسلام کے ایک بہت بڑے صوفی کے الفاظ میں عقل تو انسان کے دل زندہ میں گھات لگائے رہتی ہے تا کہ وہ زندگی کی اس ان دیکھی دولت کو لوٹ لے جو اس کے اندر ودیعت کی گئی ہے۔تاہم اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایمان احساس محض سے کہیں بڑھ کر ہے۔اس میں کسی حد تک وقوف کا عنصر بھی موجود ہوتا ہے۔تاریخ مذہب میں مدرسی اور صوفیانہ، دو متخالف مکاتب کی موجودگی اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ مذہب میں فکر ایک اہم عنصر کی حیثیت سے موجود ہے۔یوں بھی مذہب، اپنے اعتقادات میں، جیسا کہ پروفیسر وائیٹ ہیڈ نے تشریح کی ہے، عام حقائق کا ایک ایسا نظام ہے جسے اگر خلوص کے ساتھ قبول کیا جائے اور انہماک کے ساتھ اپنایا جائے تو یہ انسانی سیرت و کردار کو بدل سکتا ہے۔اب چونکہ مذہب کا بنیادی نصب العین انسان کی باطنی اور ظاہری زندگی کو بدلنا اور اس کی رہنمائی کرنا ہے تو یہ لازم ہے کہ مذہب کی تشکیل کرنے والے عام حقائق بے تصفیہ نہ رہ جائیں۔ہم اپنے اعمال کی بنیاد کسی مشتبہ اصول پر نہیں رکھ سکتے۔یقینی طور پر اپنے وظیفے کے اعتبار سے مذہب اپنے حتمی اصولوں کے لئے عقلی اساس کا زیادہ ضرورت مند ہے اور اس کی یہ ضرورت سائنسی معتقدات کی ضرورت سے کہیں زیادہ ہے۔سائنس ایک عقلی مابعد الطبیعیات کو نظر انداز کر سکتی ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ ماضی میں اس نے ایسا کیا بھی ہے۔تاہم مذہب کے لئے یہ ممکن نہیں کہ وہ مخالف و مختلف تجربات کے مابین توافق کی تلاش نہ کرے اور اس ماحول کا جواز تلاش نہ کرے جس میں نوع انسانی موجود ہے۔[۵۲]

۵-فکر اپنی ماہیت میں زندگی ہے:

علامہ فرماتے ہیں کہ فکر اور زندگی ایک دوسرے میں رچے بسے ہوئے ہیں۔چنانچہ فکر اپنی ماہیت میں زندگی ہی ہے:

برگساں کے نزدیک حقیقت آزاد، ناقابل تعین، تخلیقی اور حیاتی قوت محرکہ ہے جس کی ماہیت ارادہ ہے جسے فکر حدودِ مکان میں لا کر کثرت اشیا کی صورت میں دیکھتا ہے۔ یہاں اس نظریہ پر مکمل بحث ممکن نہیں۔ اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ برگسانی حیاتیت کی انتہا ارادے اور فکر کی ناقابل مفاہمت دوئی ہے۔ اس کی وجہ فکر کے بارے میں اس کا جزوی نکتہ نظر ہے۔ اس کے نزدیک فکر ایک میکانکیت بخش سرگرمی ہے جس کی ہیئت خالص مادی ہے اور جو مقولات اس کے تصرف میں ہیں وہ محض میکانکی ہیں۔ مگر جیسا کہ میں نے اپنے اوّلین خطبہ میں ذکر کیا ہے فکر اپنی حرکت میں ایک عمیق تر پہلو بھی رکھتا ہے۔ یہ اگرچہ حقیقت کو ساکن اجزا میں منقسم کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے اس کا اصل کام یہ ہے کہ تجربے کے عناصر کی تالیف وترکیب کرے۔ اور اس مقصد کے لئے وہ تجربے کی مختلف سطحوں کے لئے مناسب مقولات کا استعمال کرتا ہے۔ وہ زندگی کی طرح ہی نامیاتی ہے۔ زندگی کی حرکت جو کہ نامیاتی نشو ونما ہے اپنے مختلف درجات میں مرحلہ در مرحلہ ترکیب وائتلاف سے عبارت ہے۔ اس ترکیب کے بغیر اس کا عضویاتی ارتقا ممکن نہیں۔ اس کا تعین اس کے مقاصد سے ہوتا ہے اور مقاصد کی موجودگی کا مطلب یہ ہے کہ فکر پر اس کا مدار ہے۔ فکر کی سرگرمیاں مقاصد پر منحصر ہیں۔ شعوری تجربے میں زندگی اور فکر ایک دوسرے میں رچے بسے ہوئے ہیں۔ اس طرح وہ ایک وحدت کی تشکیل کرتے ہیں۔ چنانچہ فکر اپنی ماہیت میں زندگی ہی ہے۔[۵۳]

بلکہ فکر زندگی کو توانائی فراہم کرنے والا سرچشمہ ہے ایسی توانائی جو روحانی الاصل ہے اور زندگی کی تنظیم بھی کرتی ہے:

شعور کو یوں بھی تصور کیا جاتا ہے کہ یہ زندگی سے ہی متفرع ہے۔ اس کا وظیفہ یہ ہے کہ ایسا دائرہ نور فراہم کرے جس سے آگے بڑھتی ہوئی زندگی کو روشنی ملتی رہے۔ یہ ایک ایسے تناؤ کی کیفیت ــــ خود اپنے آپ میں مرتکز ہونے کی کیفیت ہے جس کے ذریعے زندگی ان تمام یادوں اور علائق سے خود کو علیحدہ کر لیتی ہے جن کا اس کے موجودہ عمل سے رشتہ نہیں ہوتا۔ اس کی کوئی واضح اور متعینہ حدود نہیں۔ یہ موقعہ اور ضرورت کے مطابق گھٹتا اور بڑھتا رہتا ہے۔ اس کو اعمال مادی کے پس منظر کے طور پر بیان کرنا اس کی خود مختارانہ فعالیت سے انکار ہے اور اس کی خود مختارانہ فعالیت سے انکار کا مطلب علم کی صحت سے انکار ہے جو صرف شعور کا ہی ایک مربوط

اظہار ہے۔ چنانچہ شعور زندگی کے خالص روحانی اُصول کی ایک نوع ہے جو ہر نہیں بلکہ ایک اُصول ناظمہ ہے، ایک مخصوص طریق کار جو لازمی طور پر اس کردار سے مختلف ہے وہ میکانکی لحاظ سے خارج سے کام کرتا ہے۔ چونکہ ہم ایک خالصتاً روحانی توانائی کا تصور نہیں کر سکتے ماسوائے ایک متعین محسوس عناصر کی ترتیب کے تعلق سے جن کے ذریعے وہ خود اپنا اظہار کرتی ہے ہمارے لیے یہی موزوں ہے کہ ہم اس ترتیب کو روحانی توانائی کی حتمی اساس کے طور پر قبول کر لیں۔[۵۴]

علامہ کے نزدیک فکر ہرگز ایسی قوت نہیں جو خارج سے چیزوں پر عمل کرتی ہے۔ بلکہ فکر تو ایسی استعداد ہے جو اپنے مادہ کی صورت گری خود کرتی ہے گویا فکر اور وجود بالآخر ایک ہیں:

مجھے امید ہے کہ میں نے غایتی اور وجودیاتی دلائل، جیسا کہ وہ عام طور پر بیان کئے جاتے ہیں، کے بارے میں واضح کر دیا ہے کہ وہ ہمیں کہیں بھی نہیں پہنچاتے۔ ان کی ناکامی کی وجہ یہ ہے کہ وہ فکر کو ایک ایسی قوت کی حیثیت سے دیکھتے ہیں جو چیزوں پر خارج سے عمل کرتی ہے۔ یہ طرز فکر ایک جانب ہمیں محض ایک میکانکیت عطا کرتا ہے اور دوسری جانب یہ حقیقت اور تصور میں ایک ناقابل عبور خلیج حائل کر دیتا ہے۔ تاہم یہ ممکن ہے کہ ہم فکر کو محض ایک اُصول کی طرز پر نہ لیں جو خارج سے اپنے مادہ کی تنظیم و تربیت کرتا ہے بلکہ بطور ایک ایسی استعداد کے دیکھیں جو اپنے مادہ کی صورت گری خود کرتا ہے۔ اس مفہوم میں فکر یا تصور اشیاء کی اصل فطرت سے متغائر نہیں رہے گا بلکہ ان کی حتمی اساس اور اشیاء کے جوہر کا تشکیل کرنے والا ہوگا جو ان کے کرداروں میں شروع سے ہی اثر انداز ہے اور انہیں ان کے متعین کردہ نصب العین کی طرف حرکت زن رہنے کی تحریک دیتا ہے۔ مگر ہماری موجودہ صورت حال تو فکر اور وجود کی ثنویت کو ناگزیر تصور کرتی ہے۔ انسانی عمل کا ہر سانحہ صحیح تحقیق و تفتیش کے بعد ایک وحدت ثابت ہونے والی حقیقت کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے: ایک نفس جو کہ جانتا ہے اور ایک شی دیگر جسے کہ جانا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اپنے نفس کے بالمقابل معلوم کو معروض گرداننے پر مجبور ہیں، جواز خود موجود ہے، جو نفس سے خارج بھی ہے اور خود مختار بھی اور جانے جانے کے عمل سے بے نیاز ہے۔ غایتی اور وجودیاتی دلائل کی صحیح نوعیت اس وقت ظاہر ہو گی جب ہم یہ ثابت کر سکیں کہ موجودہ انسانی صورت حال حتمی نہیں اور یہ کہ فکر اور وجود بالآخر ایک ہیں۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم قرآنی منہاج کے مطابق احتیاط کے ساتھ تجربے کا تجزیہ کر کے اس کی توجیہ کریں ــــ وہ منہاج

جو باطنی اور خارجی دونوں قسم کے تجربات کو اُس حقیقت کی نشانیاں تصور کرتا ہے جو اوّل بھی ہے اور آخر بھی، جو نظر بھی آتا ہے اور جو نظروں سے اوجھل بھی ہے۔[۵۴] اس خطبہ میں یہی چیز میرے پیش نظر ہے۔[۵۵]

یہاں اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ یہاں فکر سے علامہ کی مراد کانٹ کی فکر یا عقل نہیں جیسے اپنے مشمولات و مدلولات کی تصدیق کے لیے خارج میں حقیقت محسوس بھی درکار ہے۔ کیونکہ علامہ کانٹ کی مابعد الطبیعیات کے مقابل نئی مابعد الطبیعیات کی تشکیل کے امکان کا ذکر کر چکے ہیں جو نئے طبیعیاتی حقائق کے منظر عام پر آنے کے بعد ممکن ہو چکی ہے[۵۶] اور نہ ہی اس سے مراد ھیگل کا 'خیال' ہے جسے علامہ ھیگل کا صدف گہر سے خالی، ہے اس کا طلسم سب خیالی کہہ کر مسترد کر چکے ہیں۔[۵۷] بلکہ اس سے مراد وہ خیال زندہ ہے جس کا وجود مسلم صوفیہ کے ہاں ملتا ہے، مگر مصطلحات کی غرابت اور بیان کے اجنبی پن نے اسے ذہن جدید سے اوجھل کر رکھا ہے۔

۶- مذہبی تجربے کا منہج کیا ہے؟

علامہ کے معاصر علمی، فکری، سائنسی اور نفسیاتی دریافتوں اور پیش رفت پر گہری نظر تھی۔ علمی دنیا کے بدلتے منظر نامے اور نئے نئے انکشافات کے باعث علامہ اس امر کے قائل تھے کہ دور جدید میں مذہبی تجربے کا ایسا منہج وضع کیا جا سکتا ہے جو سائنسی معیار پر پورا اترتا ہو، اور جو اس سے قبل ادوار میں ناممکن تھا۔ یہاں علامہ کے دورہ جنوبی ہند کے ہی ایک مشاہدے کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

۱۲ر جنوری ۱۹۲۹ء کی صبح کو اقبال میسور یونیورسٹی کا شعبۂ نفسیات عملی دیکھنے گئے۔ ڈاکٹر گوپال سوامی صدر شعبہ نے انہیں طلبہ سے ملوایا اور چند دلچسپ تجربے دکھلائے ان میں سے ایک تجربہ یہ تھا: ڈاکٹر گوپال سوامی نے اقبال کی نبض پر اپنے نفسیاتی آلہ کا تار باندھ دیا اور انہیں کہا کہ ایک سے دس تک کسی عدد کو اپنے ذہن میں رکھ لیں۔ اقبال نے چھ کا عدد اپنے ذہن میں چن لیا۔ ڈاکٹر گوپال سوامی ایک دو گننے لگے۔ جب چھ پر پہنچے تو آلے کا کانٹا زور سے حرکت کرنے لگا۔ اس تجربے پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال نے بتایا کہ مثنوی رومی کی پہلی حکایت میں طبیب الٰہی بھی نبض کی رفتار میں فرق آ جانے کے ذریعے کنیزک کے مرض کی نوعیت معلوم کر لیتا ہے۔ اور

اسی طرح بوعلی سینا نے بھی قابوس بن وشمگیر کے مرض کی تشخیص کی تھی۔ سو آج سے کئی صدیاں قبل حکماء اسی اصول سے کام لیتے تھے۔[۵۸]

مذہبی تجربے کے منہج کے تعین کے لیے درج ذیل امور زیر غور لانے ضروری ہیں:

۱- خدا کے ہاں فکر و عمل باہم مترادف ہیں
۲- خدا کے تخلیقی عمل کا طریق جوہری ہے۔
۳- کائنات ایک فکر اور تخلیقی بہاؤ ہے۔
۴- شعور ولایت اب بھی موجود ہے۔
۵- ماحول پر گرفت ذہن کے ذریعے ہی ممکن ہے۔
۶- خودی نفس فعال اور نفس بصیر کے ذریعے کارآزما ہوتی ہے۔
۷- باطنی تجربے کا منہج دعا ہے۔
۸- خودی ان گنت امکانات کی حامل ہے۔
۹- مذہبی تجربہ خودی کے ارتقاء کا ذریعہ ہے۔
۱۰- مذہبی تجربے کا طریق کیا ہو؟
۱۱- مذہبی تجربے کا محل کیا ہوگا؟

اب ان نکات کی وضاحت کی جاتی ہے۔

۱- خدا کے ہاں فکر و عمل باہم مترادف ہیں

علامہ فرماتے ہیں کہ خدا ایک ناقابل تقسیم عمل ادراک میں تمام چیزوں کو دیکھتا اور سنتا ہے۔ اور اس کا زماں ام الکتاب ہے۔ اس کے ہاں فکر و عمل باہم مترادف ہیں گویا علم الٰہی ایک زندہ تخلیقی عمل ہے۔

خدا ایک ہی ناقابل تقسیم عمل ادراک میں تمام چیزوں کو دیکھتا اور سنتا ہے۔ خدا کی اوّلیت زماں کی اوّلیت کے سبب نہیں بلکہ اس کے برعکس وقت کی اوّلیت خدا کی اوّلیت کی محتاج ہے۔ لہٰذا زماں الٰہیہ وہ ہے جسے قرآن ''اُم الکتاب'' کے نام سے بیان کرتا ہے جس میں تمام تاریخ علت و معلول کے تانے بانے سے آزاد ایک برتر ابدی آن میں مرتکز ہے۔[۵۹]

خدا کے ہاں فکر اور عمل، جاننے کا عمل اور تخلیق کا عمل باہم مترادف ہیں۔[۶۰]

علم الٰہی کی تفہیم لازمی طور پر ایک زندہ تخلیقی عمل کی حیثیت سے ہونی چاہئے جس سے اپنے طور پر موجود نظر آنے والی اشیاء نامیاتی طور پر وابستہ ہیں۔ [۶۱]

الوہی زندگی کا کل کائنات سے ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ روح کا جسم سے ہے:

لیکن ہمیں یہ بات بالکل فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ 'قربت' 'اتصال' اور 'باہمی انفعال' کے لفظ جن کا اطلاق مادی اجسام پر ہوتا ہے خدا ان سے بے نیاز ہے۔ الوہی زندگی اسی طرز پر کل کائنات سے تعلق رکھتی ہے جیسا کہ روح کا جسم سے ہوتا ہے۔ روح نہ تو جسم کے اندر قید ہے اور نہ اس سے باہر ہے۔ نہ اس سے متصل ہے نہ منفعل۔ مگر اس کا جسم کے روئیں روئیں سے تعلق حقیقی ہے۔ اور اس تعلق کا جاننا بالکل ممکن نہیں سوائے کسی ایسے مکان کے تصور کے حوالے سے جو روح کی لطافت سے مناسبت رکھتا ہو۔ [۶۲]

۲- خدا کے طریق تخلیق کا اصول جوہری ہے:

علامہ فرماتے ہیں کہ الہیاتی توانائی کا تخلیقی طریق جوہری ہے:

الہیات کے سب سے زیادہ قدامت پسند اور تاحال مقبول مکتب فکر، میری مراد اشاعرہ سے ہے، کا نظریہ یہ ہے کہ الہیاتی توانائی کا تخلیقی طریق جوہری ہے۔ اور ان کے اس نظریے کی بنیاد قرآن حکیم کی یہ آیت دکھائی دیتی ہے:

وَ اِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُهٗ وَمَا نُنَزِّلُهٗۤ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ٥ [۶۳]

"ایسی کوئی شے نہیں جس کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں جو چیزیں ہم نازل کرتے ہیں وہ ایک مقررہ معلوم مقدار میں ہوتی ہے۔"

اسلام میں تصور جوہریت کا نشوونما پانا ارسطو کے ساکن و ثابت کائنات کے خیال کے خلاف پہلی اہم عقلی بغاوت کا اشارہ ہے۔ [۶۴]

۳- کائنات فکر اور تخلیقی بہاؤ ہے:

علامہ فرماتے ہیں کہ کائنات ساکن وجود نہیں بلکہ واقعات کا نظام اور مسلسل تخلیقی بہاؤ ہے:

پروفیسر وائٹ ہیڈ کے نزدیک کائنات ایک ساکن وجود نہیں بلکہ واقعات کا ایک نظام ہے جو ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ سے عبارت ہے۔ زمان میں فطرت کے مرور کی یہ صفت تجربے کی وہ معنویت ہے جس پر قرآن حکیم خاص طور پر زور دیتا ہے اور جو، جیسا کہ میں اب بیان کرنے کی

کوشش کروں گا، حقیقت کی نوعیت کی جانب نہایت بلیغ اشارہ مہیا کرتا ہے کچھ آیات قرآنی (۱۸۸:۳، ۱۵۹:۲، ۴۴:۲۴) جو اس نکتہ سے متعلق ہیں کی طرف میں پہلے ہی آپ کی توجہ دلا چکا ہوں۔اس موضوع کی اہمیت کے پیشِ نظر میں ان میں کچھ مزید اضافہ کرتا ہوں۔

اِنَّ فِی اخۡتِلَافِ الَّیۡلِ وَ النَّهَارِ وَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِی السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضِ لَاٰیٰتٍ لِّقَوۡمٍ یَّتَّقُوۡنَ ۝ [۶۵]

"بے شک رات اور دن کے ادل بدل میں اور اللہ نے جو کچھ پیدا فرمایا' اس میں' نشانیاں ہیں' ان لوگوں کے لیے جو متقی ہیں۔"

وَهُوَ الَّذِیۡ جَعَلَ الَّیۡلَ وَالنَّهَارَ خِلۡفَةً لِّمَنۡ اَرَادَ اَنۡ یَّذَّکَّرَ اَوۡ اَرَادَ شُکُوۡرًا ۝ [۶۶]

"اور وہی ہے جس نے دن اور رات کو بنایا' ایک دوسرے کے پیچھے آنے والا' ہر اس شخص کے لیے جس نے ارادہ کیا نصیحت لینے کا یا وہ شکرگزاری کا تہیہ کئے ہوئے ہے۔" [۶۷]

۴۔شعور ولایت اب بھی موجود ہے:

علامہ کے مطابق شعور ولایت اب بھی ایک موثر قوت کے طور پر موجود ہے:

اس صورت حال کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ شعور ولایت جو کیفیت کے اعتبار سے نبی کے تجربے سے کوئی زیادہ مختلف نہیں اب ایک موثر قوت کے طور پر ختم ہو گیا ہے۔ [۶۸]

۵۔ماحول کی تسخیر ذہن کے ذریعے ممکن ہے:

علامہ فرماتے ہیں کہ فکر مذہبی تجربے آلہ اس طرح بنتا ہے کہ اولاً ذہن مادے پر گرفت حاصل کرتا ہے۔جب ذہن قوت حاصل کر لیتا ہے تو وہ مادہ پر غلبے کا رجحان حاصل کر لیتا ہے۔ انجام کار وہ مادے پر مکمل برتری حاصل کر کے مکمل طور پر خود مختار ہو جاتا ہے۔

یقیناً ارتقائے حیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پہلے ذہن پر مادہ کی برتری ہوتی ہے۔پھر جب ذہن قوت پکڑتا ہے تو وہ مادہ پر غلبہ کا رجحان حاصل کر لیتا ہے اور بالآخر وہ اس مادہ پر مکمل۔ برتری حاصل کر کے مکمل طور پر خود مختار ہو سکتا ہے۔خالص طبیعی سطح کی ایسی کوئی شئے نہیں جو محض مادیت سے عبارت ہو اور جو کسی ایسے تخلیقی مرکب کی نمو نہ کر سکے جسے ہم زندگی اور ذہن کہتے ہیں اور جسے ذہن اور حواس کی آفرینش کے لئے ایک ماورا ہستی کی احتیاج ہو۔مطلق خودی، جو نمو پانے والی ہستی کا فطرت میں بروز کرتی ہے فطرت کے اندر ہے۔قرآن یوں بیان کرتا ہے کہ

هُوَ الاوّل و الاخرو الظاهر و الباطن (۵۷:۳) وہ اوّل بھی ہے اور آخر بھی وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی)[۶۹]

۶-خودی نفس فعال اور نفس بصیر کے ذریعے کارآزما ہوتی ہے:

علامہ فرماتے ہیں کہ حیات باطنی میں سکوت نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ نفس انسانی اپنی حیات باطنی میں مرکز سے خارج کی طرف حرکت کرتا ہے۔ اس کے دو رخ ہیں۔ نفس بصیر اور نفس فعال۔ نفس فعال کا تعلق دنیائے زماں و مکاں سے ہے۔ نفس بصیر کا تعلق نفس کی گہرائی اور ہمارے باطنی تجربے کے مرکز سے ہے۔ اس کی نوعیت ایک جرثومے کی سی ہے جس میں ہر تجربہ بطور ایک وحدت کے سرایت کے ہوئے ہے۔ نفس بصیر میں زمان ایک آزاد آن واحد ہے جسے نفس فعال خارجی دنیا کے تعلق سے آنات کے وسیع سلسلے میں تقسیم کر دیتا ہے۔ نفس بصیر کا زماں ایک نامیاتی کل ہے جسے قرآن حکیم نے تقدیر یا مقدر بھی کہا ہے:

چنانچہ میری حیات باطنی میں سکوت نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ سب کچھ حرکت پیہم ہے۔ حالتوں کا ایک منقطع نہ ہونے والا بہاؤ، ایک ایسا دائمی دھارا جس میں قیام و قرار نام کی کوئی چیز نہیں۔ تاہم زمان کے بغیر تغیر مسلسل کا تصور ممکن نہیں۔ ہمارے باطنی تجربے کی ماہیت کے بارے میں گہرے علم سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نفس انسانی اپنی حیات باطنی میں مرکز سے خارج کی طرف حرکت زن ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے دو رخ ہیں جو 'بصیر' اور 'فعال' کے طور پر بیان کئے جا سکتے ہیں۔ اپنے فعالی رخ کے اعتبار سے اس کا تعلق دنیائے مکان سے ہے۔ نفس فعال تلازماتی نفسیات کا موضوع ہے۔ روزمرہ زندگی میں نفس فعال اپنے معاملات میں خارج کی دنیا سے سروکار رکھتا ہے جو ہمارے شعور کی گزری ہوئی حالتوں کو متعین کرتی ہے اور ان حالتوں پر الگ الگ رہنے والی اپنی مکانی خصوصیت کی مہر ثبت کر دیتی ہے۔ اس صورت میں نفس انسانی گویا خارج میں رہتا ہے اور بطور کلیت کے اپنی وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے خود کو محض مخصوص اور قابل شمار کیفیتوں کے ایک سلسلے کے طور پر ظاہر کرتا ہے۔ زمان، جس میں کہ نفس فعال رہتا ہے، ایسا زماں ہے جسے ہم 'مختصر' اور 'طویل' کہتے ہیں۔ یہ مکاں سے مشکل سے ہی متمیز کیا جا سکتا ہے۔ ہم اسے ایک خط مستقیم کے طور پر بھی تصور کر سکتے ہیں جو ان نکات مکانی سے ترتیب پاتا ہے جو سفر کی مختلف منازل کی طرح ایک دوسرے سے خارج ہوتے ہیں۔ برگساں

کے مطابق اس طرح کا زماں، زمان حقیقی متصور نہیں ہوگا۔ وجودِ زمانِ مکانی غیر حقیقی ہوگا۔ شعوری تجربے کا گہرا تجزیہ ہم پر نفس انسانی کا بصیر پہلو منکشف کرتا ہے۔ خارجی اشیاء کے نظام میں ہماری محویت، جو ہماری موجودہ صورت حال کے لئے لازمی ہے، کے پیش نظر یہ نہایت مشکل ہے کہ ہم نفس انسانی کے بصیر پہلو کی کوئی جھلک دیکھ سکیں۔ خارجی اشیا کے ساتھ مسلسل معاملات کے نتیجے میں بصیر نفس انسانی کے گرد ایک پردہ سا حائل ہو جاتا ہے اور یوں ہم سے بیگانہ ہو جاتا ہے۔ ایسا محض عمیق استغراق کے لمحات میں ہوتا ہے کہ جب نفس فعال تعطل کا شکار ہو جاتا ہے اور ہم اپنے نفس کی گہرائی میں ڈوب جاتے ہیں اور تجربے کے داخلی مرکز تک پہنچ جاتے ہیں۔ انائے عمیق کے اس حیاتیاتی عمل میں کیفیات شعور ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتی ہیں۔ بصیر انا کی وحدت کی نوعیت ایک جرثومے کی وحدت کی طرح کی ہوتی ہے جس میں اس کے اپنے اسلاف کے تجربات موجود ہوتے ہیں__ بطور کثرت کے نہیں بلکہ ایک ایسی وحدت کے طور پر جس میں ہر تجربہ سرایت کئے ہوئے ہوتا ہے۔ خودی کی کلیت میں عددی امتیازات نہیں ہوتے۔ اس کے عناصر کی گونا گونی، نفس فعال سے مختلف، کلیتاً صفاتی ہوتی ہے۔ اس میں تغیر اور حرکت تو ہوتی ہے مگر یہ ناقابل تقسیم ہوتی ہے۔ اس کے عناصر ایک دوسرے سے گھلے ملے ہوتے ہیں اور اپنی نوعیت میں تقدیم و تاخیر سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ یوں لگتا ہے جیسے نفس بصیر میں زمان ایک آنِ واحد ہے جسے نفس فعال خارجی دنیا سے تعلق کے دوران آنات کے ایک سلسلے میں اس طرح تقسیم کر دیتا ہے جس طرح ایک دھاگے میں موتی پرو دیئے جاتے ہیں۔ یہ دورانِ خالص ہے جو بلا آمیزش مکان ہے۔ قرآن نے اپنے مخصوص سادہ طرز بیان میں ''دوران'' کے ان متواتر اور غیر متواتر پہلوؤں کی جانب مندرجہ ذیل آیات میں اشارہ کیا ہے۔

وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِىْ لَا يَمُوْتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهٖ ط وَكَفٰى بِهٖ بِذُنُوْبِ عِبَادِهٖ خَبِيْرًا ۝ نِالَّذِىْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِىْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ ج اَلرَّحْمٰنُ فَسْئَلْ بِهٖ خَبِيْرًا ۝ [۲۷]

''اور آپ ہمیشہ زندہ رہنے والے پر بھروسہ کریں جسے کبھی موت نہیں آئے گی اور اس کی حمد کے ساتھ پاکی بیان کریں اور کافی ہے اس کا باخبر ہونا اپنے بندوں کے گناہوں سے جس نے پیدا فرمایا آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے چھ دنوں میں پھر وہ متمکن ہوا عرش پر

(جیسے اس کی شان ہے) وہ رحمان ہے سو پوچھ اس کے بارے میں کسی واقف حال سے"

اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنٰهُ بِقَدَرٍ ۝ وَمَآ اَمْرُنَآ اِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ۝ [۱]

"ہم نے ہر چیز کو پیدا کیا ہے ایک اندازے سے اور نہیں ہوتا ہمارا حکم مگر ایک بار جو آنکھ جھپکنے میں واقع ہو جاتا ہے۔"

اگر ہم اس لمحہ کو خارج سے دیکھیں جس میں کہ تخلیق ہوئی اور اس کا عقلی طور پر تصور کریں تو کہا جائے گا کہ یہ ایک ایسا عمل ہے جو ہزاروں سالوں پر محیط ہے کیونکہ خدا کا ایک دن قرآن کی اصطلاح میں، اور جیسا کہ عہد نامہ قدیم میں بھی آیا ہے، ہمارے ایک سال کے برابر ہے۔ ایک دوسرے نقطہ نظر سے ہزاروں سالوں پر پھیلا ہوا عمل تخلیق ایک ایسا واحد نا قابل تقسیم عمل ہے جو پلک جھپکنے کی طرح تیز ہے۔ تاہم زمان خالص کے اس باطنی تجربے کو الفاظ میں بیان کرنا ناممکن ہے کیونکہ زبان کی تشکیل تو ہمارے نفس فعال کے روزمرہ زمان متسلسل کی مطابقت میں ہوئی ہے۔ شاید ایک مثال کے ذریعے اس امر کی مزید تشریح ممکن ہو۔ طبیعیات کے مطابق انسانی حس سرخ کی علت لہروں کی حرکت کی وہ سرعت ہے جس کی رفتار چار سو کھرب فی سیکنڈ ہے۔ اگر آپ اس شدید تیزی کو خارج سے مشاہدہ کر سکیں اور اس کا شمار بحساب دو ہزار فی سیکنڈ کر سکیں جو روشنی کی حد ادراک ہے تو آپ کو چھ ہزار سال اس کی گنتی کو مکمل کرنے کے لیے درکار ہوں گے مگر ہم اپنے ادراک کے یک لمحی ذہنی عمل کے ذریعے سے لہروں کی حرکت کی زود رفتاری دیکھ لیتے ہیں جن کی گنتی عملی طور پر ناممکن ہے۔ اس طرح ہمارا ذہنی عمل تسلسل کو دوران میں بدل دیتا ہے۔ نفس بصیر نفس فعال کی اس مفہوم میں اصلاح کرتا ہے کہ یہ تمام آن واین کو یعنی زمان و مکان کی چھوٹی چھوٹی تبدیلیوں کو جو نفس فعال کے لئے ناگریز ہیں شخصیت کی مربوط کلیت میں سمو دیتا ہے۔ یوں دوران خالص جسے ہم اپنے شعوری تجربے کے عمیق تجزیے سے دریافت کرتے ہیں کوئی الگ تھلگ اور رجعت ناپذیر آنات کا سلسلہ نہیں۔ یہ ایک ایسا نامیاتی کل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے ساتھ ہی متصل ہو کر کام کرتا ہے اور مستقبل کوئی ایسی چیز نہیں جو سامنے رکھی ہو اور جسے ابھی طے کرنا باقی ہے: یہ پہلے سے موجود صرف اس معنی میں ہے کہ فطرت کے اندر اس کی حیثیت ایک کھلے امکان کی ہے۔ یہ زمان بحیثیت ایک نامیاتی کل ہے جسے قرآن نے تقدیر یا مقدّر کہا ہے۔ یہ وہ لفظ ہے جو مسلمانوں اور غیر مسلموں د بہت

غلط سمجھا ہے۔ دراصل مقدر وہ زمان ہے جس کے امکانات کا انکشاف ہونا ابھی باقی ہے۔ یہ ایسا زمان ہے جو علت و معلول کی گرفت یعنی منطقی فہم کے عائد کردہ خاکوں کے کردار سے آزاد ہے۔ مختصراً یہ وہ زمان ہے جو محسوس ہوتا ہے نہ کہ وہ زمان جس کے بارے میں فکر کیا جائے یا جس کا حساب کتاب رکھا جائے۔ اگر آپ مجھ سے پوچھیں کہ شہنشاہ ہمایوں اور ایران کے شاہ طہماسپ کیونکر ہم عصر تھے تو میرے پاس اس کی کوئی علتی توجیہ موجود نہیں۔ صرف یہی جواب ممکن ہے کہ حقیقت کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہے کہ اس کے وجود پذیر ہونے والے لامتناہی امکانات میں سے صرف دو امکانات جنہیں ہم ہمایوں اور شاہ طہماسپ کی زندگیوں کی صورت میں جانتے ہیں ایک ساتھ منصۂ شہود پر آئے۔ لہٰذا بطور تقدیر زماں کو اشیاء کا بنیادی جوہر گردانا جائے گا۔ جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے: ''خدا نے تمام اشیاء کو خلق کیا اور اس نے ہر ایک شے کا مقدر طے کیا''۔ یوں اشیاء کا مقدر کوئی متشدد قسمت نہیں جو کسی سخت گیر آقا کی طرح باہر سے کام کر رہی ہو بلکہ یہ تو اشیاء کی اپنی باطنی رسائی ہے یعنی ان کے قابل ظہور امکانات جو خود ان کی اپنی فطرت کی گہرائی میں موجود ہوتے ہیں اور بغیر کسی بیرونی دباؤ کے احساس کے خود کو ایک تواتر کے ساتھ معرض وجود میں لاتے ہیں۔ چنانچہ امتداد کی نامیاتی کلیت کا مطلب یہ نہیں کہ تمام واقعات پورے کے پورے طور پر گویا حقیقت کے پیٹ میں موجود ہوتے ہیں اور وہ ریت گھڑی سے ریت کے ذرات کی طرح ایک ایک کر کے گرتے جا رہے ہیں۔ اگر زمان حقیقی ہے اور وہ ایک ہی طرح کے لمحات کی تکرار نہیں، جن سے شعور کا تجربہ فریب محض بن جاتا ہے، تو حقیقت کی زندگی میں ہر لمحہ طبع زاد ہوتا ہے اور ایسی شے کو جنم دیتا ہے جو بالکل ہی نادر اور پہلے سے نہ دیکھی جا سکنے والی ہوتی ہے۔ قرآن کے مطابق ''ہر دن وہ اپنی نئی شان رکھتا ہے'' (**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَانٍ**)۔ زمانِ حقیقی میں موجودگی کے لیے زمانِ متواتر کی پابندی لازم نہیں بلکہ یہ تو لحظہ بہ لحظ تخلیق ہے جو مکمل طور پر آزاد اور اپنی نوعیت میں طبع زاد ہے۔ درحقیقت ہر تخلیقی عمل ایک آزاد عمل ہوتا ہے۔ تخلیق اور تکرار دونوں متضاد عمل ہیں۔ اس لیے کہ تکرار میکانکی عمل کی خاصیت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی کے تخلیقی عمل کو میکانیاتی اصطلاحوں میں بیان کرنا ممکن نہیں۔ سائنس تو اس کوشش میں رہتی ہے کہ وہ تجربے میں ہم آہنگیوں کو قائم کرے اور میکانیاتی تکرار کے قوانین کو دریافت کرے۔ زندگی اپنی برجستہ تدوین کے عمیق احساس کے ساتھ کلیۃً آزاد ہے۔ یہ جبریت کی

حدود سے باہر ہے۔ لہٰذا سائنس زندگی کا ادراک نہیں کر سکتی۔ ایک ماہر حیاتیات جو زندگی کی میکانیاتی توضیح کا متلاشی ہوتا ہے وہ ایسا کر سکتا ہے کیونکہ اس کا مطالعہ زندگی کی محض ابتدائی صورتوں تک محدود ہے جن کا رویہ میکانیاتی عمل سے مشابہت کا اظہار کرتا ہے۔ اگر وہ حیات کا مطالعہ خود اپنے داخل کے حوالے سے کرے کہ کس طرح اس کا ذہن آزادانہ طور پر انتخاب کرتا ہے۔ رڈ کرتا ہے۔ سوچتا ہے۔ ماضی اور حال کا جائزہ لیتا ہے اور حرکی انداز میں مستقبل کا تصور کرتا ہے تو یقینی بات ہے کہ وہ اپنے میکانیاتی تصورات کے ناکافی ہونے کا معترف ہو جائے گا۔

ہمارے اس شعوری تجربے کی مناسبت سے کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے۔ [۷۲]

یہ ابن خلدون تھا جس نے سب سے پہلے نفس تحت الشعور کا ذکر کر کے باطنی مشاہدے کی اساس فراہم کی:

اس باطنی مشاہدے کی صلاحیت نہ رکھنے والے لوگوں کے سامنے سوال یہ ہے کہ ہم تحقیق کا کوئی ایسا موثر طریق کیونکر دریافت کریں جو اس غیر معمولی تجربے کی ماہیت اور جواز کے بارے میں کچھ بتا سکے۔ عرب تاریخ دان ابن خلدون، جس نے جدید تاریخ کی علمی بنیادیں رکھیں، پہلا شخص ہے جس نے انسانی نفسیات کے اس پہلو کی جانب دھیان دیا اور اس تصور تک پہنچا جسے ہم نفس تحت الشعور کہتے ہیں۔ [۷۳]

۷- باطنی تجربے کا منہج دعا ہے:

علامہ فرماتے ہیں کہ ہمیں زندگی کے قدری پہلو کا علم براہ راست باطن سے ہی ملتا ہے۔ وجدان زندگی کو ایک خود مرکوز انا کی حیثیت سے منکشف کرتا ہے۔ یہ مذہب ہے جو فلسفہ کی نسبت بلند تر عزائم کا حامل ہے اور حقیقت سے زیادہ گہرے تعلق کا متلاشی ہے۔ مذہب محض نظریہ نہیں بلکہ ایک زندہ تجربہ، تعلق اور اتصال ہے۔ اس اتصال اور تجربے کو پانے کے لیے جس ذہنی رویے (Attitude of mind) کی ضرورت ہے، وہ دعا ہے:

چنانچہ تجربے کے فعال اور قدری پہلوؤں سے متعلقہ تمام حقائق پر محیط فلسفیانہ تنقید ہمیں اس نتیجہ پر پہنچاتی ہے کہ حقیقت مطلقہ وہ تخلیقی زندگی ہے جس کے پیچھے حکمت و بصیرت کارفرما ہے۔ اس زندگی کو بطور ایک انا کے تعبیر کرنا اسے انسان پر قیاس کرنے کے مترادف نہیں۔ یہ محض تجربے کی اس ایک سادہ حقیقت کو قبول کرنا ہے کہ زندگی ایک بے ہیئت سیال شے نہیں بلکہ

وحدت کی تنظیم کا ایک اصول ایک ترکیبی سرگرمی ہے جو ایک تعمیری مقصد کے پیش نظر زندہ عضویوں کے انتشار پذیر میلانات کو مربوط کرتی ہے اور انہیں ایک نقطے پر مرکوز رکھتی ہے۔ فکر کا عمل جو لازمی طور پر اپنی نوعیت میں اشاراتی ہے زندگی کی اصل فطرت کو اوجھل کر دیتا ہے اور اسے ایک خاص قسم کے ایسے عالمگیر بہاؤ میں دکھاتا ہے جو تمام اشیاء میں موجود ہے۔ یوں زندگی کا فکری منظر نامہ لازمی طور پر وحدت الوجودی ہے۔ مگر ہم زندگی کے قدری پہلو کا علم براہ راست باطن سے حاصل کر سکتے ہیں۔ وجدان زندگی کو ایک خود مرکوز انا کی حیثیت سے منکشف کرتا ہے۔ یہ علم گو نامکمل ہے کیونکہ یہ محض ایک نکتہ آغاز ہے یہ حقیقت کی فطرتِ مطلق ہم پر براہ راست منکشف کرتا ہے۔ چنانچہ تجربے کے حقائق اس نتیجہ تک پہنچنے کا جواز فراہم کرتے ہیں کہ حقیقت کی فطرت مطلقہ روحانی ہے اور یہ کہ اسے لازمی طور پر ایک انا کی حیثیت میں تصور کرنا چاہیے۔ مگر مذہب کے عزائم فلسفے کے عزائم سے بلند ہوتے ہیں۔ فلسفہ اشیاء کے بارے میں عقلی نقطہ نظر ہے اور وہ اس تصور سے آگے نہیں بڑھتا جو تجربے کی کثرتیت کو ایک تنظیم میں لا سکے۔ وہ گویا حقیقت کو قدرے فاصلے سے دیکھتا ہے۔ مذہب حقیقت سے زیادہ گہرے تعلق کا متلاشی ہے۔ یہ ایک نظریہ ہے جبکہ دوسرا ایک زندہ تجربہ، تعلق اور اتصال ہے۔ اس اتصال کو پانے کے لیے فکر کو اپنی سطح سے بہت بلند اُٹھنا ہوگا اور اپنی تسکین ایک ایسے ذہنی رویے میں کرنا ہوگی جس کو مذہب ''دُعا'' کہتا ہے۔ یہ وہ آخری الفاظ ہیں جو پیغمبر اسلامؐ کے لبوں پر تھے۔[۴۷]

قرآن حکیم کے مطابق خودی کا ارتقاء قوت کرب سے ہوتا ہے تاکہ وہ ممکنہ انتشار سے محفوظ رہ سکے۔ چونکہ مذہب محض تصورات پر قناعت نہیں کرتا وہ قربت کا طالب ہے جس کے حصول کا ذریعہ عبادت یا نماز ہے۔ عبادت روحانی تجلی کا باعث ہے۔ عبادت و نماز شعور کی مختلف اقسام کو مختلف انداز سے متاثر کرتی ہے۔ تاہم ان اثرات کی قدر و قیمت کا تعین نتائج سے ہوتا ہے:

کیا ہم اس شخصیت کی امانت کو اس کے تمام تر خطرات کے ساتھ 'ہاں' کہیں یا 'نہ'۔ قرآن کے نزدیک سچی جوانمردی صبر کے ساتھ مصائب اور سختیاں برداشت کرنے میں ہے۔ ارتقائے خودی کی موجودہ منزل میں ہم اس نظام کی اہمیت کو مکمل طور پر نہیں سمجھ سکتے جو قوتِ کرب سے وجود پاتا ہے۔ شاید وہ ممکنہ انتشار کے خلاف خودی کو سخت جان کر دیتی ہے۔ مگر یہی وہ نکتہ ہے جہاں نیکی کی بالآخر فتح پر ایمان ایک مذہبی روایت بن کر نمودار ہوتا ہے۔ خدا اپنے مقصد کو پورا

کرتا ہے مگر بہت سے انسان اس کو نہیں جانتے:

وَ اللّٰہُ غَالِبٌ عَلٰۤی اَمْرِهٖ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ ○ [۷۵]

اور اللہ ہر امر پر غالب ہے مگر اکثر لوگ اس کو نہیں جانتے۔

میں نے اب آپ پر واضح کر دیا کہ خدا کے اسلامی تصور کا فلسفیانہ جواز کیونکر ممکن ہوا۔ مگر جیسا کہ میں نے پہلے بھی کہا ہے، مذہبی عزائم فلسفیانہ عزائم سے کہیں بلند ہیں۔ مذہب محض تصورات پر قناعت نہیں کرتا۔ یہ اپنے مقصود کے زیادہ گہرے علم اور اس کی قربت کا خواہاں ہوتا ہے۔ وہ ذریعہ جس سے یہ قربت حاصل ہوتی ہے عبادت یا نماز ہے جو روحانی تجلی کا باعث بنتی ہے۔ تاہم عبادت کا عمل شعور کی مختلف اقسام کو مختلف طریقوں سے متاثر کرتا ہے۔ نبی کے شعور کے معاملے میں یہ زیادہ تر تخلیقی ہوتا ہے یعنی وہ ایک نئی اخلاقی دنیا کی تخلیق کرتا ہے جہاں پیغمبر گویا اپنی وحی پر نتائجی معیار کا اطلاق کرتا ہے۔ میں اس نکتہ پر مزید روشنی اگلے خطبے "مسلم ثقافت کی روح" میں ڈالوں گا۔ صوفی کے شعور کی صورت میں یہ زیادہ تر وقوفی ہوتا ہے۔ وقوف کے نقطہ نظر سے میں دُعا کے معنی کی دریافت کی کوشش کروں گا۔ دعا کے حتمی مقصد کے پیش نظر یہ نقطہ نظر اپنا مکمل جواز رکھتا ہے۔ [۷۶]

دعا کا عمل تفکر بھی ہے اور انجذاب و اکتساب بھی۔ دعا کے عمل میں فکر مشاہدے سے اٹھ کر حقیقت کی زندگی میں شعوری کردار ادا کرنے تک رسائی حاصل کر لیتا ہے۔ اسلامی تصوف میں اس تجربے کے ذریعے خودی کی کئی سطحوں کو منکشف کیا گیا ہے۔ گو علم کی تلاش دعا کی ہی مختلف صورتیں قرار دی جا سکتی ہیں مگر یہ صرف دعا ہے جس سے انسان کو فطرت پر قوت حاصل ہوتی ہے اور اسے اپنی لامتناہیت کا مکمل وژن نصیب ہوتا ہے۔ فطرت پر قوت اور لامتناہیت کے وژن کا امتزاج ہی حصول کمال کا ذریعہ ہے:

نفسیاتی حوالے سے بات کی جائے تو دعا اپنی اصل میں جبلی ہے۔ علم حاصل کرنے کی حیثیت سے دُعا کا عمل تفکر سے مشابہت رکھتا ہے لیکن اپنی اعلیٰ ترین صورت میں یہ مجرد تفکر سے کہیں زیادہ ہے۔ دعا اپنی انتہا میں مجرد تفکر کی طرح ہے۔ یہ اپنے عمل میں انجذاب و اکتساب ہے۔ تاہم دعا کا اکتسابی عمل بعض اوقات بڑھ کر ایسا نقطہ ارتکاز بن جاتا ہے کہ فکر خالص کے لیے اس کی حیثیت اجنبی رہتی ہے۔ فکر میں ذہن مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقت کی کارگزاری کو دیکھتا

ہے۔ دُعا کے عمل میں یہ ست خرام کلیت کے متلاشی کے بطور اپنا کردار ترک کر دیتا ہے اور حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے نقطۂ نظر سے اس تک رسائی حاصل کرنے کے لیے فکر سے بلند تر اٹھتا ہے۔ اس امر میں کچھ بھی پراسرار نہیں۔ دعا روحانی تابندگی کے لیے ایک معمول کا عمل ہے جس کے ذریعے ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ زندگی کے بڑے کل میں اچانک اپنا مقام پالیتا ہے۔ یہ خیال نہ فرمایئے گا کہ میں خود ایمائی کی بات کر رہا ہوں کیونکہ خود ایمائی انسانی خودی کی گہرائی میں زندگی کے ذرائع کو وا کرنے میں کچھ بھی کارگر نہیں ہوتی۔ روحانی تابندگی جو انسانی شخصیت کی صورت گری کے ذریعے نئی قوت لاتی ہے کے علی الرغم یہ اپنے بعد کوئی حیات افروز اثرات نہیں چھوڑتی۔ نہ ہی میں کسی مخفی، خصوصی ذریعہ علم کے بارے میں بات کر رہا ہوں۔ بلکہ میری ساری تگ و تاز یہ ہے کہ آپ کی توجہ ایک ایسے حقیقی انسانی تجربے کی طرف مبذول کراؤں جو اپنے پیچھے پوری تاریخ رکھتا ہے اور جس کے سامنے ایک پورا مستقبل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تصوف نے اس تجربے کے خصوصی مطالعے کے ذریعے خودی کی نئی سطحوں کو منکشف کیا ہے۔ اس کا ادب تابندہ ہے، تاہم اس کی ایسی شکل بن گئی ہے جو ایک فرسودہ مابعد الطبیعیات کے نظام فکر سے متشکل ہوئی ہے جس کے نتیجے میں جدید ذہن اس سے اکتاہٹ اور بیزاری محسوس کرتا ہے۔ اب ذہن جدید، جسے ٹھوس اور فطرتیت پسندانہ غور کی عادت ہے، خدا کے بارے میں بھی ایک ٹھوس اور زندہ تجربے کا طلب گار ہے۔ اس کو مسلم یا مسیحی تصوف مطمئن نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں مردہ اور از کار رفتہ نو افلاطونی تصوف سے اپنا رشتہ رکھتے ہیں جو ایک بے نام ہستی کا متلاشی ہے۔ نسل انسانی کی تاریخ بتاتی ہے کہ عبادت کے لیے ایک مخصوص ذہنی رویہ ایک شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ درحقیقت دعا فطرت کے عقلی مشاہدے کا حتمی تتمہ تصور کی جانی چاہیے۔ فطرت کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقت کے کردار سے قرب عطا کرتا ہے اور یوں ہمارے اندرونی ادراک کو اس کے گہرے وقوف کے لیے تیز کرتا ہے۔ میں یہاں صوفی شاعر مولانا روم کے خوبصورت اشعار کا حوالہ دیئے بغیر نہیں رہ سکتا جن میں وہ حقیقت کی متصوفانہ جستجو کو بیان کرتا ہے:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست
جز دل اسپید مثل برف نیست

زاد دانشمند! آثار قلم
زاد صوفی چیست؟ آثار قدم
ہمچو صیادے سوئے اشکار شد
گامِ آہو دید و بر آثار شد
چند گامش گام آہو در خور است
بعد ازاں خود ناف آہو رہبر است
راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف
خوشتر از صد منزل گام و طواف [۷۷]

صوفی کی کتاب سیاہی اور حروف سے عبارت نہیں' یہ صرف ایک دل کی طرح ہے جو برف کی مانند سفید ہے۔ عالم یا عقلمند کا سرمایہ قلم ہے جب کہ صوفی کی ساری دولت اس کا قدم یعنی عمل ہے۔ صوفی شکاری کی طرح اپنے شکار کے پیچھے رہتا ہے' جو ہرن کے قدموں کو دیکھتا ہوا اس کا پیچھا کرتا ہے۔ کچھ دیر تک اس کو ہرن کے پیروں کے نشان درکار ہیں اور اس کے بعد ہرن کے نافے کی خوشبو منزل کی طرف لے جاتی ہے۔ ہرن کے پاؤں کے نشانات سے قدم قدم طواف کرنے کی نسبت اس کی ناف کی خوشبو سے منزل کا حصول بہتر ہے۔

سچائی تو یہ ہے کہ علم کی تلاش کی تمام صورتیں دعا ہی کی مختلف اشکال ہیں۔ فطرت کا سائنسی مشاہدہ کرنے والا بھی ایک طرح کا صوفی ہے جو دعا میں مشغول ہے گرچہ موجودہ صورت میں وہ مشکیں ہرن کے نقش قدم پر چل رہا ہے اور اپنی تلاش میں وہ بہت کوتاہ اندیش ہے۔ علم کے لیے اس کی پیاس بالآخر اسے اس مقام پر لے جائے گی جہاں ہرن کے قدموں کی بجائے اس کے نافے کی خوشبو اس کی رہبری کرے گی۔ صرف اسی سے فطرت پر اسے قوت حاصل ہو گی اور اسے اُس مکمل لامتناہیت کی ویژن حاصل ہو گی جس کی فلسفے کو تلاش تو بہت ہے مگر وہ اسے پا نہیں سکتا۔ قوت کے بغیر ویژن اخلاقی بلندی تک پہنچا سکتی ہے مگر کسی پائیدار ثقافت کو وجود میں نہیں لا سکتی۔ طاقت ویژن کے بغیر تباہی اور انسان کشی کے سوا کچھ نہیں۔ انسانیت کے روحانی استخلاص کے لیے دونوں میں امتزاج اور ہم آہنگی نہایت ضروری ہے۔

عبادت مذہبی تجربے کے حصول کا ذریعہ ہے۔ تاہم اس کا حقیقی مقصد تب ہی حاصل ہو سکتا

ہے جب اس میں اجتماعیت کی شان پیدا ہو۔ کیونکہ ہر سچی عبادت کی روح عمرانی ہے:

تاہم دعا یا عبادت کا حقیقی مقصد اس وقت بہتر طور پر حاصل کیا جا سکتا ہے جب دعا میں اجتماعیت کی شان پیدا ہو۔ ہر سچی دعا کی روح عمرانی ہے۔ حتیٰ کہ وہ تارک الدنیا راہب جو انسانی معاشرے سے قطع تعلق کر لیتا ہے وہ بھی امید رکھتا ہے کہ اسے عبادت کے ذریعے خدا کی قربت نصیب ہو۔ جماعت انسانوں کا وہ اجتماع ہے جو ایک ہی آرزو کے زیر اثر اپنے آپ کو کسی ایک مقصد پر مرتکز کر لے اور کسی ایک تحریک کے لیے کام کی خاطر اپنے باطن کو کھول لے۔ یہ ایک نفسیاتی سچائی ہے کہ اشتراک عمل ایک عام آدمی کی قوت ادراک کو کئی گنا بڑھا دیتا ہے، اس کے جذبات میں عمق پیدا کرتا ہے اور اس کے ارادے کو اس درجے تک متحرک کرتا ہے جس کا اسے تنہا ہونے کی صورت میں احساس بھی نہیں ہو سکتا۔ یقیناً ایک نفسیاتی مظہر کی حیثیت سے دعا ابھی تک ایک راز ہے کیونکہ ابھی تک اجتماعی حالت میں انسانی احساس میں شدت کے بارے میں نفسیات کوئی قوانین دریافت نہیں کر سکی۔ اسلام میں روحانی تجلی کا یہ اشتراک جو اجتماعی دعا میں ہوتا ہے خصوصی دلچسپی کا نکتہ ہے۔ جب ہم روزانہ کی اجتماعی نماز سے مکہ مکرمہ کی مسجد الحرام کے طواف کی سالانہ عبادت (حج) تک کا سفر کرتے ہیں تو آپ ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ عبادت کا یہ اسلامی ادارہ انسانی اجتماعیت کے دائرے کو کس طرح وسعت عطا کرتا ہے۔

کائنات کے دہشت ناک سکوت میں انسان کی انفرادی یا اجتماعی عبادت اس کے باطن کی اس تمنا سے عبارت ہے کہ کوئی اس کی پکار کا جواب دے۔ یہ دریافت کا ایک منفرد عمل ہے جس میں خودی اپنی مکمل نفی کے لمحے میں اپنا اثبات کرتی ہے اور یوں کائنات کی زندگی میں ایک متحرک عنصر کی حیثیت سے اپنی قوت اور جواز کی یافت کرتی ہے۔ عبادت میں ذہنی رویے کی نفسیات ہی کے عین مطابق اسلام کی عبادات میں نفی اور اثبات کے رموز موجود ہیں۔ تاہم نوع انسانی کی عبادت کے تجربے سے جو حقیقت کھلی ہے اس کے پیش نظر باطنی عمل مختلف صورتوں میں ظاہر ہوا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:

لِكُلِّ اُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوْهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِى الْاَمْرِ وَادْعُ اِلٰى رَبِّكَ ط اِنَّكَ لَعَلٰى هُدًى مُّسْتَقِيْمٍ ○ وَ اِنْ جَادَلُوْكَ فَقُلِ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ○ اَللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فِيْمَا كُنْتُمْ فِيْهِ تَخْتَلِفُوْنَ○ [۵۸]

ہر امت کے لیے ہم نے ایک طریق عبادت رکھا وہ جس کی پیروی کرتی تھی للٰہذا اے محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) وہ اس معاملے میں تم سے جھگڑیں نہیں۔ اپنے رب کی طرف سے تم انہیں دعوت دو۔ یقیناً تم راہ راست پر ہو۔ اور اگر وہ تم سے لڑیں تو کہہ دو کہ تم جو کچھ کرتے ہو خدا خوب جانتا ہے۔ اللہ قیامت کے دن تمہارے درمیان ان سب باتوں کا فیصلہ کر دے گا جن میں تم اختلاف کرتے ہو۔

عبادت کے انداز کو نزاع کا مسئلہ نہیں بننا چاہیے۔ آپ کس طرف اپنی چہرہ رکھیں یہ عبادت کی رَوح کے لیے لازم نہیں ہے۔ قرآن نے اس نقطے کو مکمل طور پر واضح کر دیا ہے:

وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ ۔[۷۹]

مشرق اور مغرب سب اللہ کے لیے ہیں، جس طرف بھی تم اپنا رخ کرو اسی طرف خدا کا چہرہ ہے۔

لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَالْكِتٰبِ وَالنَّبِيّٖنَ ۚ وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ ذَوِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ وَالسَّآئِلِيْنَ وَفِى الرِّقَابِ ۚ وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ وَالْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا عٰهَدُوْا ۚ وَالصّٰبِرِيْنَ فِى الْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ وَحِيْنَ الْبَاْسِ ؕ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا ؕ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ ○ [۸۰]

نیکی یہ نہیں کہ تم اپنا چہرہ مشرق کی طرف یا مغرب کی طرف کر لو، بلکہ نیکی یہ ہے کہ انسان اللہ کو اور یوم آخر اور ملائکہ کو اور اللہ کی نازل کی ہوئی کتابوں کو اور اس کے پیغمبروں کو دل سے مانے اور اللہ کی محبت میں اپنا دل پسند مال رشتے داروں یتیموں، مسکینوں، مسافروں کی مدد کے لیے، ہاتھ پھیلانے والوں اور غلاموں پر خرچ کرے اور زکوٰۃ دے اور نیک لوگ وہ ہیں کہ جب عہد کریں اسے پورا کریں اور تنگی اور مصیبت کے وقت میں اور حق و باطل کی جنگ میں صبر کریں۔ یہ ہیں راست باز لوگ اور یہی لوگ متقی ہیں۔

تاہم اس بات کو ہم نظر انداز نہیں کر سکتے کہ عبادت میں جسم کی حالت ہمارے ذہنی رویے کا تعین کرنے میں بڑی اہم ہے۔ اسلامی عبادت میں ایک خاص سمت کا چناؤ اجتماع کے

احساسات میں یک جہتی یا وحدت کے تحفظ کے لئے ہے۔ اور اس کی شکل لوگوں میں سماجی مساوات کے احساس کی پرورش کرتی ہے اور عبادت کرنے والوں میں مرتبے اور نسل کے امتیاز کو مٹاتی ہے۔ کس قدر بڑا روحانی انقلاب دفعتاً برپا ہو جائے اگر جنوبی ہندوستان کا مغرور برہمن اچھوتوں کے ساتھ کندھے سے کندھا ملا کر روزانہ عبادت کرے! وہ ایک محیط کل خودی جو تمام خودیوں کی تخلیق کرتی اور انہیں برقرار رکھتی ہے اس سے تمام بنی نوع انسان کی وحدت مترشح ہوتی ہے۔ انسانوں کی رنگ و نسل، قبائل اور اقوام میں تقسیم قرآن حکیم کے مطابق محض ان کی پہچان کے لیے ہے۔ اسلام میں عبادت کی اجتماعیت اپنی وقوفی اہمیت کے ساتھ ساتھ نوع انسانی کی اسی وحدت کو نمایاں کرنے کی کوشش ہے اور اس کا مقصد وہ تمام دیواریں اور امتیازات ختم کر دیتا ہے جو انساں اور انسان کے درمیان حائل ہیں۔ [۸۱]

عبادات خصوصاً نماز خودی میں آزادی عمل کی قوت کو بحال رکھتی ہے۔ کیونکہ اس سے خودی زندگی اور آزادی دینے والے مبداء کی قربت حاصل کر کے اپنی ذات پر قابو حاصل کر لیتی ہے:

تاہم خودی کی خواہش یہ ہے کہ اس کی زندگی میں یہ قوت ایک مستقل اور نہ ختم ہونے والے عنصر کی حیثیت سے بحال رہے۔ قرآن کے مطابق ہماری روزانہ نماز کے اوقات میں یہ خوبی ہے کہ وہ زندگی اور آزادی دینے والے مبداء سے خودی کو قریب تر کر کے اسے اپنی ذات پر قابو پانے کا موقعہ دیتے ہیں اور اسے نیند اور کاروبار زندگی کے میکانکی اثرات سے محفوظ رکھتے ہیں۔ اسلام میں نماز ایک ایسا ادارہ ہے جس کے ذریعے خودی کو میکانکی جبر سے آزادی کی طرف گریز کا موقع ملتا ہے۔ [۸۲]

۸- خودی ان گنت امکانات کی حامل ہے:

علامہ فرماتے ہیں کہ روح کی بقا اور نجات عمل میں مضمر ہے۔ ہر عمل (چاہے وہ موت ہی کیوں نہ ہو) یا تو خودی کو قائم رکھنے والا ہوگا یا اسے تباہ کرنے والا یا گویا ہر عمل بقائے دوام کی طرف ایک قدم ہے یا رکاوٹ اور اس طرح خودی کا ہر عمل اسکے مذہبی تجربے کا حصہ بن جاتا ہے:

روح اپنے آپ کو کس طرح ترقی کے راستے پر ڈال سکتی ہے اور بربادی سے بچ سکتی ہے؟
جواب ہے: عمل سے

تَبٰرَكَ الَّذِیْ بِیَدِهِ الْمُلْكُ ز وَهُوَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرُ ۝ نِ الَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوةَ لِیَبْلُوَكُمْ اَیُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ط وَهُوَ الْعَزِیْزُ الْغَفُوْرُ ۝ [۸۳]

وہ ذات بابرکت ہے جس کے ہاتھوں میں بادشاہت ہے اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے، وہی ذات ہے جس نے زندگی اور موت کو پیدا کیا تاکہ وہ تم کو اچھے عمل سے آزمائے اور وہ باقوت اور بخش دینے والا ہے۔

زندگی خودی کی سرگرمیوں کے لئے مواقع فراہم کرتی ہے اور موت خودی کے ترکیبی عمل کا پہلا امتحان ہے۔ کوئی عمل بھی مسرت افزا یا اذیت ناک نہیں ہوتا: وہ صرف خودی کو قائم رکھنے والا یا اس کو برباد کرنے والا ہوتا ہے۔ خودی کو اعمال ہی زوال کی طرف لے جاتے ہیں یا انہیں مستقبل کے کردار کے لئے تربیت فراہم کرتے ہیں۔ خودی کو برقرار رکھنے والے عمل کا اصول ہے کہ ہم دوسروں کی خودی کے احترام کے ساتھ ساتھ اپنی خودی کا بھی احترام کریں۔ چنانچہ ذاتی بقائے دوام ہمارا کوئی حق نہیں: یہ محض ذاتی کوشش سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ انسان اس کے لئے صرف ایک امیدوار ہے۔ مادیت کی سب سے مایوس کن غلطی یہ مفروضہ ہے کہ متناہی شعور اپنے موضوع کا ہر طرح سے مکمل احاطہ کر لیتا ہے۔ فلسفہ اور سائنس موضوع تک پہنچنے کا محض ایک ذریعہ ہیں۔ موضوع تک پہنچنے کے کئی اور راستے بھی کھلے ہوئے ہیں۔ اگر ہمارے اعمال نے خودی کو اس قدر مستحکم کر دیا ہے کہ ہمارے جسم کے ختم ہونے پر بھی یہ برقرار رہ سکے تو موت بھی ایک راستہ ہے۔ قرآن اس راستے کو برزخ کہتا ہے۔ صوفیانہ تجربے کا ریکارڈ برزخ کے بارے میں بتاتا ہے کہ یہ بھی شعور کی ایک حالت ہے جس میں زمان و مکان کے حوالے سے ہماری خودی کے روّیے تبدیل ہو جاتے ہیں۔ یہ بات کوئی اتنی بعید از قیاس بھی نہیں۔ [۸۴]

خودی ان گنت امکانات کی حامل ہے حتیٰ کہ حیات بعد الموت بھی اس کے لیے کوئی خارجی واقعہ نہیں بلکہ یہ خودی کے اندرون میں زندگی کے عمل کی تکمیل ہے:

تاہم خودی اس وقت تک جدوجہد کرتی رہتی ہے جب تک کہ وہ خود کو مجتمع کر کے بلند کرنے کے قابل نہیں ہوتی اور اپنی حیات بعد الموت کی منزل نہیں پا لیتی۔ لہٰذا حیات بعد الموت کوئی خارجی واقعہ نہیں بلکہ یہ خودی کے اندرون میں زندگی کے عمل کی تکمیل ہے۔ خواہ انفرادی سطح ہو یا آفاقی، یہ خودی کی ماضی کی کامیابیوں اور اس کے مستقبل کے امکانات کا حساب کتاب

ہے۔قرآن خودی کی باردگر تخلیق کے مسئلے کے حل کے لئے اس کی اوّلین تخلیق کی مثال دیتا ہے:

وَيَقُوْلُ الْاِنْسَانُ ءَاِذَا مَامِتُّ لَسَوْفَ اُخْرَجُ حَيًّا ○ اَوَلَا يَذْكُرُ الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ○ [۸۵]

انسان کہتا ہے کہ جب میں مر جاؤں گا تو پھر کیونکر زندہ کر کے نکال لایا جاؤں گا۔ کیا انسان کو یاد نہیں آتا کہ ہم پہلے بھی اس کو پیدا کر چکے ہیں جبکہ وہ کچھ بھی نہیں تھا۔ [۸۶]

زندگی یکتا اور مسلسل ہے۔ انسان ہمیشہ حقیقت مطلقہ سے تازہ روشنی حاصل کرنے کے لئے آگے کی سمت بڑھتا رہتا ہے جو ہر لحظہ نئی آن اور نئی شان سے ظاہر ہوتی ہے اور خدا سے روشنی کا حصول محض انفعالی نہیں۔ آزاد خودی کا ہر عمل ہر دم ایک نئی صورت حال پیدا کرتا ہے اور یوں وہ تخلیقی کشود کے مزید مواقع فراہم کرتا ہے۔ [۸۷]

یہ انسانی روح ہے جو مکانیت سے آزادی کی آخری منزل بھی حاصل کر سکتی ہے:

مکانیت سے آزادی کی آخری منزل انسانی روح کو حاصل ہے جو اپنی منفرد نوعیت کے اعتبار سے نہ ساکن ہے اور نہ حرکت پذیر یوں مکان کی لامحدود انواع سے گزرتے ہوئے ہم الوہی مکان تک پہنچ جاتے ہیں جو مکمل طور پر ہر طرح کے ابعاد سے پاک ہے اور جو تمام لامتناہیات کے نقطہ اتصال کی تشکیل کرتا ہے۔ [۸۸]

۹- مذہبی تجربہ خودی کے ارتقاء کا ذریعہ ہے

مذہبی زندگی میں انسان کا ارتقاء ایمان، فکر اور کشف و معرفت کے مراحل سے گزرتا ہے۔ تاہم آخری مرحلے میں مذہب زندگی اور قوت کے ذاتی سطح پر انجذاب کا معاملہ بن جاتا ہے۔ جس سے فرد کی خود اپنی ایک آزاد شخصیت وجود میں آتی ہے:

وسیع معنوں میں بات کریں تو مذہبی زندگی کی تقسیم تین ادوار میں ہو سکتی ہے۔ ان کو اعتقاد، فکر اور کشف کے دور گردانا جا سکتا ہے۔ پہلے دور (اعتقاد) میں مذہبی زندگی ایک نظم کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، جس کی تعمیل ایک فرد یا ایک پوری جماعت، اس کے حتمی معنی اور مدعا کی عقلی تفہیم کے بغیر بھی، ایک غیر مشروط حکم کے طور پر کرتی ہے۔ یہ رویہ ممکن ہے کہ کسی قوم کی سماجی اور سیاسی تاریخ میں بڑے اہم نتائج پیدا کرنے کا سبب بن جائے، مگر جہاں تک کسی فرد کی باطنی نشو

ونما، ارتقاء اور وسعت کا تعلق ہے، اس میں یہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ کسی نظام کی مکمل اطاعت کے بعد وہ دور آتا ہے جب اس نظام اور اس کے تحکم کے حتمی سرچشمے سے کوئی بات عقلی طور پر سمجھ میں آتی ہے۔ اس دور میں مذہبی زندگی ایک طرح کی مابعد الطبیعیات میں اپنی بنیاد تلاش کرتی ہے یعنی منطقی طور پر ساری کائنات کے بارے میں ایک مربوط نقطہ نظر۔ تیسرے دور میں مابعد الطبیعیات کی جگہ نفسیات لے لیتی ہے۔ اور مذہبی زندگی میں یہ امنگ پرورش پاتی ہے کہ وہ حقیقت مطلقہ سے براہ راست شاد کام ہو۔ یہاں آکر مذہب، زندگی اور قوت کے ذاتی سطح پر انجذاب کا معاملہ بن جاتا ہے جس سے فرد کی خود اپنی ایک آزاد شخصیت نکھرتی ہے__ قانون کے شکنجوں سے رستگاری حاصل کرنے کی غرض سے نہیں بلکہ قانون کی اساس خود اپنے شعور کی گہرائیوں میں تلاش کرنے کی بنا پر، جیسا کہ ایک مسلمان صوفی کا قول ہے کہ قرآن پاک کو اس وقت تک سمجھنا ممکن نہیں جب تک کہ وہ ایمان لانے والے پر اس طرح نازل نہ ہو جس طرح کہ نبی پاک ﷺ پر نازل ہوا تھا۔

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف

مذہبی زندگی کی نشو ونما کے اس آخری مرحلے سے مترشح ہونے والے مذہب کے مفہوم کو میں زیر عنوان مسئلے پر بحث کے دوران پیش نظر رکھوں گا۔ بدقسمتی سے اس مفہوم میں مذہب کو تصوف کا نام دیا جاتا ہے جس کے بارے میں یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ وہ ہمارے عہد کے یکسر تجربی نقطہ نظر کے بالکل الٹ ایک ایسا ذہنی رجحان ہے جو زندگی کی نفی اور حقائق سے گریز پر مشتمل ہے۔ تاہم مذہب کا اعلیٰ تصور جو زندگی کی وسعتوں کا متلاشی ہے لازمی طور پر ایک تجربہ ہے اور تاریخی طور پر اس نے سائنس سے بھی پہلے اسے اپنی لازمی بنیاد کی حیثیت سے تسلیم کر لیا تھا۔ اس سطح پر مذہب انسانی شعور کو نکھارنے کی ایک سچی کوشش سے عبارت ہے اور یوں تجربے کی اپنی مختلف سطحوں کے لئے اسی طرح ناقدانہ رویہ رکھتا ہے جس طرح کہ خود اپنے مختلف مدارج پر فطرتیت (نیچرل ازم) جرح وتنقید کرتی ہے۔

جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں یہ ممتاز جرمن فلسفی عمانویل کانٹ تھا جس نے سب سے پہلے یہ سوال اٹھایا کہ ''کیا مابعد الطبیعیات کا امکان ہے؟'' اس نے اس سوال کا جواب نفی میں دیا تھا۔

اس کے دلائل کا اطلاق ان حقائق پر بھی اتنا ہی موثر ہے جو خصوصی طور پر مذہب کی دلچسپی کے حقائق ہیں۔ اس کے مطابق موجوداتِ حواس کو علم کا روپ دھارنے کے لئے کچھ صوری شرائط لازمی طور پر پوری کرنی چاہیں۔ شئے بذاتہٖ ایک تحدیدی تصور ہے۔ اس کا وظیفہ صرف ایک نظم پیدا کرنا ہے۔ اگر اس تصور کے مقابل کوئی حقیقت موجود ہے بھی تو وہ تجربے کی حدود سے باہر ہے اور نتیجۃً اس کے وجود کا عقلی ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ کانٹ کا یہ نظریہ آسانی کے ساتھ قبول کرنا ممکن نہیں۔ یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ سائنس کے نئے انکشافات کے پیش نظر، کانٹ کی سوچ کے علی الرغم، عقلی بنیادوں پر الٰہیات کا ایک نظام استوار کرنا ممکن ہے۔ مثلاً یہ کہ مادہ اپنی ماہیت میں روشنی کی منضبط لہروں یعنی نوری امواج سے عبارت ہے، کائنات محض فکر کا ایک عمل ہے، زمان و مکان متناہی ہیں اور ہیزن برگ کا فطرت کے غیر متعین ہونے کا اُصول۔ مگر ہمارے موجودہ مقاصد کے لئے ضروری نہیں کہ ہم اس نقطہ پر تفصیل سے روشنی ڈالیں۔ شئے بذاتہٖ کا جہاں تک معاملہ ہے کہ عقل محض اس تک رسائی نہیں رکھتی کیونکہ وہ تجربے کی حدود سے باہر ہے، کانٹ کا موقف صرف اسی صورت میں قابل قبول ہوگا جب ہم یہ فرض کرلیں کہ تمام تجربات سوائے معمول کے تجربے کے ناممکن ہیں۔

مذہبی تجربہ معمول کے تجربات سے سوا ہے۔ کانٹ کی مابعد الطبیعیات میں ناممکن ہونے کے باوجود یہ اس لحاظ سے ممکن ہے کہ مسلم صوفیہ اور مفکرین نے خدا کو محسوس و مشہود اور کائنات کو معقول قرار دے کر نیز نظام ہائے زماں و مکاں کی کثرت کا ذکر کر کے یہ منکشف کردیا ہے کہ ہمارے عمومی شعور سے بالکل وابستہ ایک ایسا شعور بھی ہے جس میں بہت صلاحیت اور امکانات ہیں۔ شعور کا یہی پہلو ہمارے لیے مذہبی تجربے کی اساس فراہم کرتا ہے:

چنانچہ واحد سوال جو سامنے آئے گا وہ یہ ہے کہ کیا تجربے کی معمول کی سطح پر ہی علم کا حصول ممکن ہے؟ کانٹ کے شئے بذاتہٖ، اور شئے جیسی کہ ہمیں نظر آتی ہے کے بارے میں کانٹ کے نقطہ نظر میں ہی مابعد الطبیعیات کے امکان کے بارے میں اٹھنے والے سوال کی صحیح نوعیت پوشیدہ ہے۔ مگر اس وقت کیا صورت حال ہوگی جب معاملہ اس کے الٹ ہو جیسا کہ کانٹ نے سمجھ رکھا ہے۔ سپین کے عظیم مسلم صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا قول بلیغ ہے کہ خدا 'محسوس و مشہود' اور کائنات 'معقول' ہے۔ ایک دوسرا مسلم صوفی، مفکر اور شاعر عراقی نظام ہائے مکاں اور نظام ہائے

زمان کی کثرت پر اصرار کرتا ہے اور خود خدا کے اپنے زمان اور مکان کی بات کرتا ہے۔ یوں بھی ہوسکتا ہے کہ جسے ہم خارجی دنیا کہتے ہیں محض ہماری عقل کی آفریدہ ہو اور انسانی تجربے کے کئی دوسرے مدارج بھی ہوں جو زمان و مکاں کے دوسرے نظاموں نے کسی اور انداز میں ترتیب دے رکھے ہوں، ایسے مدارج جن میں تصور اور تجزیہ ایسا کردار ادا نہ کرتے ہوں جیسا کہ ہمارے معمول کے تجربے میں ہوتا ہے۔ تاہم کہا جاسکتا ہے کہ تجربے کا وہ درجہ جس میں تصورات کا عمل دخل نہیں ہوتا کلی انداز کے علم کی بنیاد نہیں بن سکتا کیونکہ محض تصورات ہی تجربے کو سماجی اور عمرانی تفہیم دیتے ہیں۔ حقیقت تک رسائی کا انساں کا دعویٰ جس کی اساس مذہبی تجربے پر ہے وہ لازمی طور پر انفرادی اور ناقابل ابلاغ رہے گا۔ اس اعتراض میں کچھ قوت ہے بشرطیکہ اس سے مراد یہ ہو کہ صوفی مکمل طور پر روایتی طریقوں، رویوں اور توقعات کے تابع ہے۔ قدامت پسندی مذہب میں بھی ویسی ہی بری ہے جیسی انسانی سرگرمیوں کے دوسرے شعبوں میں۔ یہ خودی کی تخلیقی آزادی کو برباد کر دیتی ہے اور تازہ روحانی کوششوں کے دروازوں کو مقفل کر دیتی ہے۔ سب سے بڑی وجہ یہی ہے کہ ہمارے عہد وسطیٰ کے صوفیہ کے انداز اب قدیم سچائی کو دریافت کرنے میں کارگر ثابت نہیں ہوسکتے۔ تاہم مذہبی تجربے کے ناقابل ابلاغ ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ مذہبی آدمی کی جستجو عبث اور بے کار ہے۔ یقیناً مذہبی تجربے کے ناقابل ابلاغ ہونے سے خودی کی حتمی نوعیت کے بارے میں ہمیں سراغ ملتا ہے۔ روزمرہ کے عمرانی معاملات میں ہم عملاً گویا تنہا ہوتے ہیں۔ ہم دوسرے انسانوں کی انفرادیت کے عمق تک رسائی کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ ہم انہیں محض وظائف کے طور پر لیتے ہیں اور ان کی شناخت کے ان پہلوؤں کے حوالے سے ہی ان تک پہنچتے ہیں جن سے ہم ان سے محض تصوراتی سطح پر معاملہ کر سکتے ہیں۔ مذہبی زندگی کی انتہا یہ ہے کہ ہم فرد کو ایک ایسی خودی کے طور پر دریافت کریں جو اس کی تصوراتی سطح پر قابل بیان روزمرہ کی عادی فردیت سے کہیں زیادہ گہری ہو۔ ''حقیقی ذات'' سے تعلق کی بنا پر خودی اپنی انفرادیت، اپنی مابعد الطبیعیاتی حیثیت کو دریافت کرتی ہے اور اسے احساس ہوتا ہے کہ اس مرتبے اور حیثیت میں زیادہ بلند مقامات کے حصول کے امکانات کیا ہیں۔ ٹھیک طور پر یوں کہیں گے کہ تجربہ جو اس انکشاف کی طرف لے جاتا ہے وہ اس عقلی حقیقت کو تصوراتی سطح پر منظم نہیں کرتا، یہ ایک بین حقیقت ہے، ایک رویہ ہے جو اس باطنی حیاتیاتی تبدیلی کے باعث

پیدا ہوتا ہے جو منطقی حدود کی گرفت میں نہیں آسکتی۔ وہ بذات خود ایک نئی دنیا تشکیل کرنے والے یا دنیا کو ہلا دینے والے عمل میں خود کو متشکل کرتا ہے اور محض اسی صورت میں اس لازمانی تجربے کے محتویات حرکت زماں میں خود کو جذب کر لیتے ہیں اور تاریخ* ان کے مشاہدے پر مجبور ہو جاتی ہے۔ یوں نظر آتا ہے کہ "حقیقت" تک تصورات کے ذریعے سے پہنچنا کوئی بالکل سنجیدہ طریق کار نہیں ہے۔ سائنس کو اس سے کوئی سروکار نہیں کہ اس کے برقی خلیے (الیکٹرون) کوئی حقیقی شئے ہیں یا نہیں۔ یہ محض نشانات یا اشارات محض ایک روایت بھی ہو سکتے ہیں۔ صرف مذہب ہی جو لازمی طور پر ایک طریق زندگی ہے حقیقت تک پہنچنے کا سنجیدہ انداز ہے۔ ایک اعلیٰ تجربے کی حیثیت سے وہ ہماری فلسفیانہ الٰہیات کے تصورات کی صحت کا ضامن ہے یا کم از کم وہ ہمیں خالص عقلی طریق کار کے بارے میں شک و شبے میں ڈال دیتا ہے جس سے وہ تصورات تشکیل پاتے ہیں۔ سائنس مابعد الطبیعیات کو مکمل طور پر نظر انداز کر سکتی ہے یا 'لانگے کے الفاظ میں' اسے شاعری کی ایک صائب شکل یا نیٹشے کے الفاظ میں اسے بالغوں کا ایک ایسا کھیل قرار دے سکتی ہے جسے کھیلنے کا انہیں حق پہنچتا ہے۔ مگر ایک ماہر مذہب، جو ان اشیاء کی ترتیب و تشکیل میں اپنے ذاتی مرتبہ کی تلاش میں سرگرداں رہتا ہے تاکہ اپنی کوششوں کا حتمی مقصد حاصل کر لے، اس بات پر قناعت نہیں کر سکتا جس کو سائنس ایک دروغ ناگزیر کہہ دے یا محض 'جیسا کہ' سے تعبیر کر دے۔ جہاں تک حقیقت کی فطرت مطلقہ کا تعلق ہے سائنس کو اپنی اہم میں کچھ بھی داؤ پر نہیں لگانا پڑتا لیکن جہاں تک مذہب کا تعلق ہے خودی کا، ایک ایسے مرکز کی حیثیت سے جس کا کام ذاتی طور پر زندگی اور تجربے میں تصرف کرنا ہے، سارا مستقبل ہی خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ کردار کو، جو کہ صاحب کردار کی قسمت کے فیصلے پر مشتمل ہے، وہم والتباس پر منحصر نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ ایک غلط تصور تفہیم کو غلط راہ پر لے جا سکتا ہے مگر ایک غلط کام پورے انسان کو پستیوں میں گرا دیتا ہے اور بالآخر انسانی خودی کے پورے ڈھانچے کو تباہ کر سکتا ہے۔ ایک خیال محض انسانی زندگی کو جزوی طور پر متاثر کرتا ہے۔ مگر عمل کا تعلق حرکی طور پر حقیقت مطلقہ سے ہے اور اس سے عام طور پر حقیقت کی طرف ایک پورے انسان کا ایک مسلسل رویہ ظاہر ہوتا ہے۔ بلاشبہ عملؔ، یعنی نفسیاتی اور عضویاتی افعال پر کنٹرول رکھتے ہوئے خودی کی تعمیر کر کے اس کا حقیقت مطلقہ کے ساتھ فوری طور پر ربط پیدا کرنا، اپنی صورت اور ماہیت کے اعتبار سے انفرادی ہوتا ہے بلکہ اسے لازمی طور پر

انفرادی ہونا چاہئے۔ تاہم اس کے اندر یہ خصوصیت موجود ہے کہ دوسروں کو اپنے ساتھ شریک کر لے اور وہ اس طرح کہ دوسرے بھی اس عمل کو کرنا شروع کر دیں تا کہ وہ اپنے طور پر دریافت کر سکیں کہ وہ حقیقت تک رسائی حاصل کرنے میں کس قدر موثر ہے۔ ہر زمانے کے اور تمام ممالک کے مذہبی تجربے کے ماہرین کی شہادت یہ ہے کہ ہمارے عمومی شعور سے بالکل وابستہ ایک ایسا شعور بھی ہے جس میں بڑی صلاحیتیں اور امکانات ہیں۔ اگر اس قسم کے حیات بخش شعور اور علم افروز تجربے کے امکانات کو کھول دیں تو مذہب کے امکان کا سوال بطور ایک اعلیٰ تجربے کے بالکل جائز ہو جائے گا اور وہ ہماری سنجیدہ توجہ کا مرکز بن سکے گا۔ [۸۹]

مذہبی زندگی خودی کی اصلاح کو اتنی باریک بینی کے ساتھ پیش نظر رکھتی ہے کہ جدید نفسیات اس کا تصور بھی نہیں کر سکتی۔ حقیقت تک رسائی کے لیے مذہب جس تجربے سے گزرتا ہے وہ ہمیں حقیقت کی باطنی ماہیت کے بارے میں اطلاع دیتا ہے۔ سائنسی عمل میں تو خودی محض ایک تماشائی ہوتی ہے مگر مذہبی تجربے میں وہ اپنے مختلف رجحانات میں ہم آہنگی پیدا کر کے ایک یکتا اور منفرد کردار کی صورت میں سامنے آتی ہے:

۱۰۔ مذہبی تجربے کا طریق کار کیا ہو؟

وہ بنیادی ادراک جس سے مذہبی زندگی آگے کی جانب حرکت کرتی ہے وہ موجودہ خودی کی نازک اندام وحدت ہے جسے شکستگی کا خوف رہتا ہے، جس میں اصلاح کے امکانات ہیں اور جو یہ اہلیت بھی رکھتی ہے کہ کسی معلوم یا نامعلوم ماحول میں نئی صورت حال کی تخلیق کے لئے اپنی آزادی کو استعمال کرے۔ اس بنیادی ادراک کے پیش نظر اعلیٰ مذہبی زندگی اپنی توجہ ان تجربات پر رکھتی ہے جن سے حقیقت کی ان لطیف حرکتوں کی طرف اشارہ ملتا ہے جو حقیقت کی تعمیر کے ممکنہ مستقل عناصر کے طور پر نہایت سنجیدگی کے ساتھ خودی کے مقدر پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ اگر ہم معاملے پر اس نکتہ نظر سے غور کریں تو محسوس کریں گے کہ جدید نفسیات مذہبی زندگی کی دہلیز تک کو بھی نہیں چھو پائی۔ اور وہ اس سے جسے مذہبی تجربے کی گونا گونی اور ثروت کہا جا سکتا ہے سے بہت دور ہے۔ اس کے باثروت ہونے اور اس کی انواع و اقسام سے آگاہی حاصل کرنے کے لئے میں آپ کے سامنے ایک اقتباس پیش کرتا ہوں جو سترہویں صدی کے ایک ممتاز مذہبی عبقری شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانی) کا ہے۔ انہوں نے اپنے معاصر صوفیہ کا بلا کسی خوف

اور جھلک کے ایک تنقیدی مطالعہ پیش کیا ہے جس کے نتیجے میں ایک نئی صوفیانہ تکنیک وجود میں آئی ہے۔ تمام مختلف قسم کے صوفیانہ مسلک جو برصغیر پاک و ہند میں مروّج ہیں وہ وسطی ایشیا اور عرب سے آئے۔ شیخ احمد سرہندی کا واحد مسلک ہے جس نے برصغیر پاک و ہند کی سرحد عبور کی اور جو آج بھی پنجاب، افغانستان اور ایشیائی روس میں زندہ ہے۔ مجھے خدشہ ہے کہ جدید نفسیات کی زبان میں اس اقتباس کے حقیقی مفاہیم اُجاگر نہ کر سکوں گا کیونکہ ایسی زبان اس وقت موجود نہیں۔ تاہم چونکہ میرا سادہ سا مقصد یہ ہے کہ اس تجربے کے لامتناہی تنوع کے بارے میں کچھ اظہار کروں جن سے الوہیت کی تلاش میں خودی گزرتی اور ان کی چھان بین کرتی ہے۔ مجھے امید ہے کہ آپ مجھے معاف فرمائیں گے اگر میں بظاہر نامانوس مصطلحات میں بات کروں کیونکہ ان میں معانی کا اصل جوہر موجود ہے اگرچہ یہ ایک ایسی مذہبی نفسیات کی تحریک پر متشکل ہوئی ہیں جو ایک مختلف ثقافت کے ماحول میں پروان چڑھی ہے۔ اب میں اس اقتباس کی طرف آتا ہوں۔
حضرت شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانی) کے سامنے ایک شخص عبدالمومن کا تجربہ یوں بیان کیا گیا:

> مجھے یوں لگتا ہے جیسے آسمان اور زمین اور خدا کا عرش اور دوزخ اور جنت میرے لئے تمام ختم ہو چکے ہیں۔ جب میں اپنے اِرد گرد دیکھتا ہوں تو انہیں کہیں موجود نہیں پاتا۔ جب میں کسی کے سامنے کھڑا ہوتا ہوں تو میں دیکھتا ہوں کہ میرے سامنے کوئی بھی موجود نہیں۔ یہاں تک کہ خود مجھے اپنا وجود گم نظر آتا ہے۔ خدا لامتناہی ہے کوئی شخص اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ اور یہ روحانی تجربے کی آخری حد ہے۔ کوئی بھی ولی اس حد سے آگے نہیں جا سکا۔

حضرت مجدد الف ثانی نے اس کا یوں جواب دیا کہ:

> یہ تجربہ جو بیان کیا گیا ہے اس کا ماخذ ہر لحظہ اپنی حالت بدلتا ہوا قلب ہے۔ مجھے یوں نظر آتا ہے کہ تجربے کا حامل قلب کے لاتعداد مقامات میں سے ابھی تک ایک چوتھائی بھی عبور نہیں کر سکا۔ روحانی زندگی کے محض پہلے مقام کو پانے کے لئے باقی تین چوتھائی منازل بھی طے کرنا ضروری ہیں۔ اس مقام سے پرے اور مقامات بھی ہیں جو روح، سرِ خفی اور سرِ اخفی کے نام سے معروف ہیں۔ ان میں سے تمام مقامات، جنہیں مجموعی طور پر عالم امر کہتے ہیں، کے اپنے اپنے مخصوص احوال اور واردات ہیں۔ ان مقامات سے گزرنے کے بعد سچائی کا طالب بتدریج خدا کے اسماء

حسنٰی اور صفات الٰہی سے منور ہوتا ہے اور بالآخر ہستی باری تعالیٰ کے نور سے فیضیاب ہوتا ہے۔

حضرت مجدد الف ثانی کے فرمودہ اس اقتباس میں جس بھی نفسیاتی بنیاد پر امتیازات قائم کئے گئے ہیں اس سے ہمیں باطنی تجربے کی پوری کائنات کے بارے میں کچھ نہ کچھ تصور تو ملتا ہے جسے اسلامی تصوف کے ایک عظیم مصلح نے پیش کیا۔ ان کے ارشاد کے مطابق عالم امر یعنی رہنمائی دینے والی توانائی کی دنیا سے گزرنا ضروری ہے تاکہ اس منفرد تجربے تک رسائی حاصل ہو سکے جو وجود حقیقی کا مظہر ہے۔ اسی بنا پر میں کہتا ہوں کہ جدید نفسیات نے ابھی تک اس موضوع کی بیرونی حد کو بھی چھوا تک نہیں۔ ذاتی طور پر میں حیاتیاتی یا نفسیاتی سطح پر تحقیق کی موجودہ صورت حال کے بارے میں بھی پر امید نہیں۔ تخیل کے عضویاتی کوائف، جن میں مذہبی زندگی بعض اوقات اپنا اظہار کرتی ہے، کی جزوی تفہیم کی بنا پر محض تجزیاتی تنقید سے ہم انسانی شخصیت کی زندہ جڑوں تک نہیں پہنچ سکتے۔ یہ فرض کر بھی لیا جائے کہ جنسی تخیل مذہب کی تاریخ میں اہم کردار کا حامل ہے یا یہ کہ اس نے زندگی کے حقائق سے گریز یا اس سے موافقت کے تخیلاتی ذرائع مہیا کئے ہیں اس معاملے کے بارے میں اس طرح کے خیالات مذہبی زندگی کے حتمی مقصد کو متاثر نہیں کرتے۔ یہ مقصد ہے اپنی متناہی خودی کو زندگی کے دائمی عمل سے منسلک کر کے اس کی تعمیر نو کرنا اور اسے ایک مابعد الطبیعیاتی مقام دینا جس کا ہم موجودہ گھٹن کی فضا میں ہلکا سا تصور ہی کر سکتے ہیں۔ اگر نفسیات کا علم نوع انسانی کی زندگی میں عمل دخل کا کوئی حقیقی جواز رکھنے کا خواہش مند ہے تو اسے ہمارے عہد کے ماحول کے مطابق کوئی زیادہ موزوں نئی تکنیک دریافت کرنی ہوگی جو ایک نے تلے خودمختار منہاج پر مشتمل ہو۔ ایک خبطی جو عالی دماغ بھی ہو ___ اس طرح کا امتزاج (خبط اور عالی دماغی کا) کوئی ناممکن چیز نہیں ___ شاید ہمیں اس تکنیک کا کوئی سرا پکڑا سکے۔ آج کے جدید یورپ میں نطشے، جس کی زندگی اور سرگرمیاں کم از کم ہم اہل مشرق کے لئے مذہبی نفسیات میں ایک نہایت دلچسپ مسئلے کی تشکیل ہیں، اس قسم کے کسی کام کے لئے موزوں تھا۔ اس کی ذہنی ساخت کی مثالیں مشرقی تصوف کی تاریخ میں بھی ملتی ہیں۔ اس بات سے انکار ممکن نہیں کہ اپنے اندر الٰہیاتی عنصر کا جلوہ اپنے پورے تحکم کے ساتھ اس پر عیاں تھا۔ میں نے اس پر اترنے والی تجلی کے لئے تحکم کا لفظ استعمال کیا ہے کیونکہ ایسا لگتا ہے کہ اس سے اسے ایک خاص طرح کی پیغمبرانہ بصیرت ملی تھی جو ایک مخصوص قسم کی تکنیک کی بدولت اسے زندگی کی مستقل

قوتوں میں تبدیل کر دیتی ہے۔ تاہم نیٹشے ایک ناکام شخص تھا اور اس کی ناکامی کا سبب اس کے فکری پیش رو تھے جن میں شوپن ہار، ڈارون اور لانگے شامل ہیں جن کے اثرات نے اس کی بصیرت کی اہمیت کو اس سے اوجھل رکھا۔ بجائے اس کے کہ وہ کسی روحانی اصول کی طرف دیکھتا جس کے مطابق ایک عام آدمی کے اندر بھی الوہیت کا عنصر پیدا ہو سکتا ہے اور یوں وہ ہمارے سامنے کسی لامتناہی مستقبل کے دروازے کھولتا نیٹشے نے اپنی بصیرت کی تعبیر ایک انتہائی امارت پسندی کے نظام کی شکل میں دیکھی جیسا کہ میں نے اس کے بارے میں کسی اور مقام پر لکھا ہے:

آنچہ او جوید مقام کبریا ست!
ایں مقام از علم و حکمت ماوراست
خواست تا از آب و گل آید بروں
خوشہ کز کشت دل آید بروں

اگر چہ وہ مقام کبریا (خدا کی قربت کے اعلیٰ مقام کا متلاشی ہے مگر یہ مقام تو علم و حکمت سے بہت بلند و بالا ہے۔ یہ پودا انسان کی نظر نہ آنے والی دل کی کھیتی میں پیدا ہوتا ہے: اس کی پیدائش محض مٹی کے ڈھیر سے نہیں ہوتی۔

پس (نیٹشے جیسا) ذہین آدمی، جس کی بصیرت مکمل طور پر محض اس کی اندرونی قوتوں کی پروردہ تھی، ناکام ہو گیا اور وہ اس لئے بے ثمر رہ گیا کہ اس کی روحانی زندگی کسی مرد کامل کی خارجی رہنمائی سے محروم تھی۔ ستم ظریفی کی بات تو یہ ہے کہ یہ آدمی اپنے دوستوں کے سامنے یوں ظاہر ہوتا ہے کہ جیسے وہ کسی ایسے ملک سے آیا ہو جہاں کوئی بھی انسان زندگی نہ کرتا ہو مگر وہ اپنی روحانی احتیاج سے مکمل طور پر آگاہ تھا۔ وہ کہتا ہے:

صرف مجھے ہی یہ عظیم مسئلہ درپیش ہے۔ یہ اس طرح ہے جیسے میں جنگ میں کھو گیا ہوں جو ازلی جنگ ہے۔ مجھے مدد کی شدید ضرورت ہے۔ مجھے پیروکار چاہئیں، میں ایک آقا کا متلاشی ہوں جس کی اطاعت میں مجھے لطف محسوس ہو۔

اور پھر وہ کہتا ہے:

مجھے زندہ انسانوں میں ایسے لوگ نظر کیوں نہیں آتے جو مجھ سے بلند دیکھ سکیں اور پھر وہ ان بلندیوں سے نیچے مجھے حقارت سے دیکھیں۔ یہ محض اس وجہ سے ہے کہ میری تلاش میں کوتاہی

ہے۔ اور میں ان کے لئے مارا مارا پھرتا ہوں۔

سچی بات تو یہ ہے کہ مذہب اور سائنس اگر چہ مختلف طریق ہائے کار استعمال میں لاتے ہیں مگر وہ اپنے مقصد و مدعا میں ایک دوسرے سے متماثل ہیں۔ دونوں کا مقصد حقیقت مطلق تک رسائی ہے۔ درحقیقت بعض وجوہات کی بنا پر جن کا میں پہلے ہی ذکر کر چکا ہوں، مذہب، سائنس سے کہیں زیادہ اس تک رسائی کا آرزومند ہے۔ اور دونوں کے لئے خالص معروضیت تک رسائی حاصل کرنے کے لئے تجربے کی تطہیر اور چھان بین کی ضرورت ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے ہمیں تجربے کی دو سطحوں کے مابین امتیاز قائم کرنا چاہئے۔ ایک تجربہ وہ ہے جو حقیقت کے ظاہر، قابل مشاہدہ کردار یا فطری امر واقعہ کا عمومی نقشہ پیش کرتا ہے اور دوسرا وہ جو حقیقت کی باطنی ماہیت کے بارے میں ہمیں اطلاع دیتا ہے۔ ایک فطری امر واقعہ کی حیثیت سے نفسیاتی اور عضویاتی سیاق وسباق کے حوالے سے سمجھا جا سکتا ہے جبکہ حقیقت کی باطنی ماہیت کو معلوم کرنے کے لئے ہم اس سے مختلف معیارات کو استعمال کرتے ہیں۔ سائنس کے میدان میں ہم حقیقت کے خارجی کردار کے حوالے سے ہی معانی کی تفہیم حاصل کر سکتے ہیں۔ مذہب کے میدان میں اسے کسی حقیقت کا نمائندہ سمجھ کر اس کے معانی کی دریافت ہم اس لئے کرتے ہیں کہ حقیقت کی باطنی ماہیت کا ادراک کر سکیں۔ سائنسی اور مذہبی طریق کار دونوں گویا ایک دوسرے کے متوازی چلتے ہیں۔ دونوں درحقیقت ایک ہی دنیا کی تشریح و تعبیر ہیں۔ ان میں اختلاف یہ ہے کہ سائنسی عمل میں خودی ایک تماشائی کا سا نکتہ نظر رکھتی ہے، جبکہ مذہبی عمل میں خودی اپنے مختلف رجحانات میں ہم آہنگی پیدا کرتی ہے اور ایک یکتا اور منفرد کردار سامنے لاتی ہے جس میں مختلف تجربات مرکب دعویٰ کی صورت میں ایک ہمہ گیر رویے میں جمع ہو جاتے ہیں۔ ان دونوں رویّوں، جو دراصل ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں، کے محتاط مطالعے سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ دونوں ہی اپنے اپنے میدان مین تجربے کی تطہیر کا عمل کرتے ہیں۔ ایک مثال میرے مطالب کی واضح طور پر تشریح کرے گی۔ انگلستان کے فلسفی ڈیوڈ ہیوم کی نظریہ علت پر تنقید کو فلسفے کی بجائے سائنس کی تاریخ کا ایک باب سمجھا جانا چاہیے۔ سائنسی حسیّت کی روح کے لحاظ سے یہ درست ہے کہ ہم کسی ایسے تصور پر کام نہیں کر سکتے جو موضوعی نوعیت کا ہو۔ ڈیوڈ ہیوم کی تنقید کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ تجربی سائنس کو 'قوت' کے تصور سے رہائی دلائی جائے جس کا حسی تجربے میں کوئی سراغ نہیں ملتا۔

سائنسی عمل کی تطہیر کی جانب جدید ذہن کی یہ پہلی کاوش تھی۔

کائنات کے بارے میں آئن سٹائن کے ریاضیاتی نکتے نے تطہیر کا وہ عمل مکمل کر دیا جس کا ڈیوڈ ہیوم نے آغاز کیا اور ہیوم کی تنقید کی حقیقی روح کے مطابق اس نے قوت کے تصور سے نجات دلائی۔ وہ پیراگراف جو میں نے ممتاز مسلمان صوفی کے حوالے سے اوپر دیا ہے یہ ظاہر کرتا ہے کہ مذہبی نفسیات کا عملی طالب علم بھی تطہیر کے بارے میں ایسا ہی نکتہ نظر رکھتا ہے۔ اس کی معروضی حس بھی اسی طرح انہماک رکھتی ہے جس طرح کا انہماک کوئی سائنس دان اپنے میدان عمل میں رکھتا ہے۔ وہ ایک تجربے کے بعد دوسرے تجربے سے محض ایک تماشائی کے طور پر نہیں گزرتا بلکہ ایک ناقد کا کردار ادا کرتا ہے جو اپنے دائرہ تحقیق سے مخصوص تکنیکی مہارت سے کام لیتے ہوئے اپنے تجربے سے ہر طرح کے نفسیاتی اور عضویاتی موضوعی عناصر ختم کر دیتا ہے تاکہ بالآخر وہ ایک مطلق معروضیت تک پہنچ جائے۔ یہ حتمی اور قطعی تجربہ نئے عمل حیات کا انکشاف ہوتا ہے جو طبع زاد، اساسی اور فوری ہوتا ہے۔

مذہبی تجربہ خودی کے لیے ایک فطری اور حیاتیاتی تجربہ ہوتا ہے۔ خودی کا حتمی مطمع نظر کسی کا دیدار کرنا نہیں بلکہ خود کچھ بننا ہے۔ اس طرح خودی اپنی انفرادیت کا صحیح فہم حاصل کر کے ایک حیاتیاتی عمل کے ذریعے اپنے وجود کو اور گہرائی میں لے جاتا ہے۔ اور اس کے ارادے کو اس تخلیقی ایقان کے ساتھ تیز تر کر دیتا ہے کہ وہ اس دنیا کو اپنے مسلسل عمل سے تعمیر کر رہی ہے:

خودی کا حتمی راز یہ ہے کہ جس وقت بھی وہ اس حتمی انکشاف تک پہنچتی ہے وہ اسے بغیر کسی معمولی سی ہچکچاہٹ کے اپنے وجود کی انتہائی اساس کے طور پر شناخت کر لیتی ہے۔ تاہم اس تجربے میں بذاتہ کسی قسم کی کوئی سرّیت نہیں اور نہ ہی جذبات انگیخت کوئی چیز ہے۔ اس تجربے کو جذبات سے محفوظ رکھنے کے لئے یقیناً مسلمان صوفیہ کی تکنیک یہ رہی ہے کہ انہوں نے بالالتزام عبادت میں موسیقی کے استعمال کو ممنوع قرار دیا اور معمول کی روزانہ پڑھی جانے والی باجماعت نمازوں کی ادائیگی پر زور دیا تاکہ خلوت کے مراقبے سے غیر معاشرتی اثرات کا تدارک ہو سکے۔ یوں یہ تجربہ ایک مکمل طور پر فطری تجربہ ہے اور خودی کے لئے ایک اہم ترین حیاتیاتی جواز کا حامل ہے۔ یہ تجربہ انسانی خودی کی فکر محض سے بلند تر پرواز اور دوامیت کے انکشاف کے ذریعے اپنی ناپائیداری پر قابو پالینے سے عبارت ہے۔ اس مقدس الوہی تلاش میں خودی کو جو واحد خطرہ درپیش

ہے وہ اس کی اپنی کوشش میں سست خرامی ہے جواس تجربے میں لطف اندوزی کے سبب پیدا ہوتی ہے کیونکہ آخری تجربے کی طرف بڑھتے وقت مختلف کم تر تجربات اسے جذب کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مشرقی صوفیہ کی تاریخ گواہ ہے کہ یہ ایک حقیقی خطرہ ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جس سے برصغیر کے اس عظیم صوفی نے اصلاح کی ابتدا کی جس کی تحریر سے میں پہلے ہی اقتباس پیش کر چکا ہوں۔ اس کی وجہ صاف ظاہر ہے۔ خودی کا حتمی مطمع نظر کسی شئے کا دیدار کرنا نہیں بلکہ خود کچھ بننا ہے۔ خودی کی اپنی کوشش کہ وہ کچھ بن جائے اسے یہ موقعہ فراہم کرتی ہے کہ وہ اپنی معروضیت کا زیادہ گہرا ادراک پیدا کرتے ہوئے زیادہ مستحکم بنیاد پر ''میں ہوں'' کہہ سکے۔ اس 'میں ہوں' کی شہادت اسے ڈیکارٹ کی 'میں سوچتا ہوں' میں نہیں بلکہ کانٹ کی 'میں کر سکتا ہوں' میں ملتی ہے۔ خودی کی جستجو کی انتہا انفرادیت کی حدود وقیود سے آزادی نہیں بلکہ اس کے برعکس خود اپنی انفرادیت کا صحیح فہم ہے۔ آخری عمل محض عقلی عمل نہیں بلکہ ایک حیاتیاتی عمل ہے جو خودی کے وجود کو اور گہرائی میں لے جاتا ہے اور اس کے ارادے کو اس تخلیقی ایقان سے تیز تر کرتا ہے کہ دنیا محض دیکھنے یا تصورات کے ذریعے جاننے کی چیز نہیں بلکہ ایک ایسی چیز ہے جس کی ہم مسلسل عمل سے پیہم تعمیر کرتے چلے جاتے ہیں۔ خودی کے لئے یہ ایک اعلیٰ روحانی مسرت اور ساتھ ہی ساتھ ابتلا اور آزمائش کا ایک عظیم لمحہ بھی ہے۔

زندۂ یا مردۂ یا جان بلب
از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہد اول شعورِ خویشتن
خویش را دیدن بنورِ خویشتن
شاہد ثانی شعور دیگرے
خویش را دیدن بنور دیگرے
شاہد ثالث شعور ذاتِ حق
خویش را دیدن بنور ذاتِ حق
پیش ایں نور اربمانی استوار
حی و قائم چوں خدا خود را شمار

برمقام خود رسیدن زندگی است
ذات را بے پردہ دیدن زندگی است
مرد مومن درنسازد با صفات
مصطفیٰ راضی نشد اِلّا بذات
چیست معراج؟ آرزوئے شاہدے
امتحانے رو بروئے شاہدے
شاہد عادل کہ بے تصدیقِ او
زندگی ما را چو گل را رنگ ؤ بو
در حضورش کس نماند استوار
در بماند ہست او کامل عیار
ذرہَ از کف مدہ تابے کہ ہست
پختہ گیر اندر گرہ تابے کہ ہست
تابِ خود را بر فزودن خوشتر است
پیشِ خورشید آزمودن خوشتر است
پیکرِ فرسودہ را دیگر تراش
امتحانِ خویش کن 'موجود' باش
ایں چنیں ''موجود'' محمود است و بس
ورنہ نار زندگی دودِ است و بس[۹۰]

۱۱۔ مذہبی تجربے کا محل کیا ہوگا؟

مذہبی تجربے کا محل قلب ہوگا۔ قلب قرآن حکیم، احادیث مبارکہ اور آثار صوفیہ کی روشنی میں ذریعہ علم ہے۔ قرآن حکیم نے قلب کے تفقہ (اعراف، ۷: ۱۷۹)، تعقل (حج، ۲۲: ۴۶)، تدبر (محمد، ۴۷: ۲۴) اور اس کے بصیر یا اندھا ہونے (حج، ۲۲: ۴۶) کا ذکر کیا ہے۔ حدیث مبارکہ میں بھی قلب کے باشعور ہونے کا بایں الفاظ ذکر ہے کہ:

وان فی الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد

الجسد کله الا وھی القلب ۔

بے شک جس کے اندر ایک گوشت کا ٹکڑا ہے اگر وہ سنور جائے تو سارا جسم سنور جاتا ہے اور اگر وہ بگڑ جائے تو پورا جسم بگڑ جاتا ہے۔ آگاہ رہو کہ یہ قلب ہے۔

اسی طرح کئی احادیث میں بھی قلب کے ایسے اوصاف وافعال کا ذکر ملتا ہے جن سے وہ ایک باشعور شے قرار پاتا ہے۔

متقدمین صوفیہ جن میں حضرت جنید بغدادی، ابونصر السراج، امام ابوبکر الکلاباذی جیسی شخصیات شامل ہیں۔ قلب کو باشعر قرار دیتے ہیں اور قلب کو ماورائی حقائق کے ادراک کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ شیخ علی ہجویری نے 'فتوح القلوب' کو معرفت الٰہی کا ذریعہ قرار دیا۔ شیخ عبدالقادر جیلانی کے ہاں بھی قلب کی اطاعت، زندگی، اور عین القلب کا ذکر ملتا ہے۔ امام غزالی قلب کو علم مکاشفہ کا محل ظہور قرار دیتے ہیں۔ ان کے ہاں علم باطن کا ذریعہ قلب ہی ہے۔ حضرت شیخ اکبر کے ہاں قلب کا وظیفہ مزید منظم صورت میں بیان ہوا ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ قلب ان صور الٰہیہ کا محل ہے جن کو اعتقادات غور وفکر اور دلائل سے پیدا کرتے ہیں شیخ اکبر قلب کو عقل سے وراء ذریعہ علم تصور کرتے ہوئے اسے معرفت الٰہی کے حصول کا واحد ذریعہ قرار دیتے ہیں:

قلب ھو القوۃ التی وراء طور العقل فلا یکون معرفۃ الحق من الحق الا بالقلب لا بالعقل ثم یقبل العقل من القلب کما یقبل من الفکر

قلب وہ قوت ہے جو عقل کے طور سے اوپر ہے، حق کی حقی معرفت قلب کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ یہ عقل سے ناممکن ہے گو بعد میں عقل اس کو قلب سے قبول کرتی ہے جسے وہ اسے فکر سے قبول کرتی ہے۔

حضرت مجدد کے ہاں بھی قلب، ایقان اور مکشوفات کا محل ہے۔

علامہ نے بھی قلب سے اس معنی کو اختیار کیا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں:

لہٰذا حقیقت کا ایک مکمل وقوف حاصل کرنے کے لئے ادراک بالحواس کے پہلو بہ پہلو دل، جسے قرآن قلب یا فواد کہتا ہے، کے مشاہدات سے بھی کام لینا چاہئے:

اَلَّذِیْٓ اَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهٗ وَ بَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِیْنٍ○ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِیْنٍ○ ثُمَّ سَوّٰىهُ وَ نَفَخَ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ

وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ ط قَلِيْلاً مَّا تَشْكُرُوْنَ ۝ [۹۱]

وہ جس نے بہت خوب بنایا جس چیز کو بھی بنایا، اور ابتداء فرمائی انسان کی تخلیق کی گارے سے، پھر پیدا کیا اس کی نسل کو ایک جوہر سے یعنی حقیر پانی سے، پھر اس (قد و قامت) کو درست فرمایا اور پھونک دی اس میں اپنی روح اور بنا دیئے تمہارے لئے کان، آنکھیں اور دل۔ تم لوگ بہت کم شکر بجالاتے ہو۔

قلب ایک باطنی وجدان یا بصیرت ہے جو مولانا روم کے خوب صورت الفاظ میں آفتاب حقیقت سے مستنیر ہوتا ہے اور جس کے ذریعے ہمارا حقیقت کے ان گوشوں سے رابطہ قائم ہو جاتا ہے جو حواس کی حدود سے باہر ہیں۔ قرآن کے مطابق وہ دیکھتا ہے۔ اس کی فراہم کردہ اطلاعات کی اگر درست طور پر تعبیر کی جائے تو وہ کبھی غلط نہیں ٹھہرتیں۔ پھر بھی اسے کسی مخصوص پر اسرار طاقت سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ یہ صرف حقیقت کو جاننے کا ایک طریق ہے جس میں 'عضویاتی مفہوم میں' حس کا کوئی دخل نہیں۔ تاہم اس طریق سے حاصل ہونے والا مشاہدہ بھی اتنا ہی ٹھوس اور حقیقی ہے جتنا کوئی دوسرا تجربہ اور مشاہدہ ٹھوس اور حقیقی ہوسکتا ہے۔ اس کے باطنی، صوفیانہ یا فوق الفطرت ہونے سے کسی دوسرے تجربے کے بالمقابل اس کی قدر و قیمت کم نہیں ہوتی۔ ابتدائی دور کے انسان کے لئے تو تمام مشاہدات ہی فوق الفطرت تھے۔ روزمرہ زندگی کی فوری احتیاجات نے اسے اپنے ان تجربات و مشاہدات کی تعبیر و تشریح پر آمادہ کر دیا۔ ان تعبیرات ہی سے بتدریج وہ ہمارے موجودہ تصور فطرت تک پہنچا۔ حقیقت کلی جو ہمارے وقوف میں آتی ہے اور ہماری تعبیر کے نتیجے میں ایک محسوس واقعیت کا روپ دھار لیتی ہے ہمارے شعور میں داخل ہونے کے اور بھی ذرائع اختیار کر سکتی ہے اور دیگر تعبیرات کے بھی امکانات رکھتی ہے۔ نوع انسانی کا الہامی اور متصوفانہ ادب اس حقیقت کی ایک معقول کسوٹی ہے کہ تاریخ انسانی میں مذہبی مشاہدے کا اثر غالب رہا ہے۔ اس لئے اسے محض ایک وہم کہہ کر رد نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اس بات کا کوئی جواز نظر نہیں آتا کہ عام انسانی تجربے کو تو حقیقت مان لیا جائے مگر مشاہدے کے دوسرے مراتب کو صوفیانہ اور جذباتی کہہ کر مسترد کر دیا جائے۔ مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی دوسرے انسانی تجربات کے حقائق کی طرح ہی معتبر حقائق ہیں۔ جہاں تک تعبیر کے نتیجے میں علم مہیا کرنے کا تعلق ہے تمام حقائق یکساں طور پر محکم ہیں۔ نہ ہی انسانی تجربے کے اس

شعبے کو تنقیدی نظر سے دیکھنا کوئی بے ادبی کا رویہ ہے۔ پیغمبر اسلام ﷺ نے نفسی مظاہر کا سب سے پہلے تنقیدی لحاظ سے مشاہدہ کیا۔[92]

۷-مذہبی تجربہ انفرادی سطح پر کیا معنویت رکھتا ہے؟

مذہبی تجربہ انفرادی سطح پر ہمیں حقیقت کی قربت سے بہرہ ور کرتا ہے۔علامہ فرماتے ہیں کہ عینیت کا پراسرار لمس ہی حقیقت کو زندگی عطا کرتا ہے اور اسے قائم رکھتا ہے اور اسی کے ذریعے عین کی یافت اور تصدیق ممکن ہے۔ اسلام میں عین اور حقیقت دو غیر تطابق پذیر مخالف قوتیں نہیں۔[93]

۸-مذہبی تجربہ اجتماعی سطح پر کیا معنویت رکھتا ہے؟

اجتماعی سطح پر مذہبی تجربے کی معنویت کے تین پہلو ہیں:

۱-حقیقت مطلقہ سے تعلق

۲-کائنات کی تسخیر

۳-مثالی تہذیب کی تاسیس

۱-حقیقت مطلقہ سے تعلق

علامہ فرماتے ہیں کہ مذہبی تجربہ اجتماعی روحانی زندگی کے لیے مستقل اساسی جوہر فراہم کرتا ہے:

حقیقت یہ ہے کہ اسلام کا مسئلہ مذہب اور تہذیب کی دو قوتوں کا پیدا کردہ ہے جو باہم کھچاؤ اور ساتھ ہی آپس میں لگاؤ رکھنے والی ہیں۔اسی طرح کا مسئلہ مسیحیت کو بھی ابتدائی دور میں درپیش تھا۔مسیحیت کا بنیادی سوال یہ تھا کہ روحانی زندگی کے لئے کسی ایسے مستقل اساسی جوہر کو تلاش کیا جائے جو حضرت مسیحؑ کی بصیرت کے مطابق بیرونی دنیا کی قوتوں کا آفریدہ نہیں بلکہ خود انسان کے اندر روح کے اپنے انکشافات سے عبارت ہے۔ اسلام کو اس بصیرت سے پورا اتفاق ہے مگر وہ اس میں اس قدر اضافہ کرتا ہے کہ اس نئے عالم کی دریافت عالم مادی سے بیگانہ نہیں بلکہ اس کے رگ و پے میں جاری و ساری ہے۔[94]

مذہبی تجربہ خدا کی نشانیوں کو سمجھنے کا ذریعہ بھی ہے جو ایک طرف حقیقت مطلقہ سے ہمارے

تعلق کو بحال کرتا ہے تو دوسری طرف تسخیر کائنات کا ذریعہ بھی ہے:

زمان و مکان کی یہ فراخی انسان کے سامنے مسخر ہونے کے لیے سرافگندہ ہے۔ اب یہ انسان کا فرض ہے کہ وہ خدا کی ان نشانیوں کو سمجھے اور ایسے ذرائع ڈھونڈ نکالے جن کی بدولت وہ کائنات کو حقیقتاً مسخر کرلے۔ [۹۵]

۲- کائنات کی تسخیر

علامہ فرماتے ہیں کہ مذہبی تجربہ ہمیں یہ اہلیت عطا کرتا ہے کہ انسان کائنات کی قوتوں سے مطابقت پیدا کر کے اسے اپنے مقاصد کے مطابق ڈھال لے:

انسان کے اندر یہ صفت ہے کہ وہ اپنے اردگرد پھیلی ہوئی کائنات کی گہری اُمنگوں میں شریک ہو اور کائنات کی قوتوں سے مطابقت یا انکو اپنی ضرورتوں اور مقاصد کے تحت ڈھال کر اپنا اور کائنات کا مقدر بنائے۔ اگر انسان اس کام کے آغاز کے لیے جرأت آزما ہو تو ارتقاء کے اس عمل میں خدا بھی اس کے ساتھ ہے:

اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ ۔ [۹۶]

بے شک اللہ تعالیٰ نہیں بدلتا کسی قوم کی حالت کو جب تک وہ لوگ خود اپنے آپ میں تبدیلی پیدا نہیں کرتے۔

اگر انسان کسی کام کے آغاز کے لیے جرأت آزما نہیں ہوتا، اگر وہ اپنی ذات کے چھپے ہوئے جوہر کو فروغ نہیں دیتا، اگر وہ نمو پذیر زندگی کے لیے اپنے اندر کوئی تحریک نہیں پاتا تو اس کی روح پتھر کی طرح سخت ہو جاتی ہے اور وہ خود کو بے جان مادے کی سطح پر لے آتا ہے۔ لہٰذا اس کی زندگی اور اس کی روح کی بالیدگی کا مدار حقیقت سے رابطے پر ہے جس سے اس کا ماحول عبارت ہے۔ اس حقیقت سے رابطے کا وسیلہ علم ہے، اور علم حسی ادراک ہے جس میں فہم کی مدد سے وسعت پیدا ہوتی ہے:

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ؕ قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَآءَ ۚ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ؕ قَالَ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ○ وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْۢبِئُوْنِیْ بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ○ قَالُوْا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا

عَلَّمْتَنَا ؕ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَکِیْمُ ○ قَالَ یٰاٰدَمُ اَنْۢبِئْھُمْ بِاَسْمَآئِھِمْ ۚ فَلَمَّآ اَنْۢبَاَھُمْ بِاَسْمَآئِھِمْ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّکُمْ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۙ وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا کُنْتُمْ تَکْتُمُوْنَ○ [۹۷]

اور یاد کرو جب فرمایا تمہارے رب نے فرشتوں سے 'میں مقرر کرنے والا ہوں زمین میں ایک نائب۔ کہنے لگے کیا تو مقرر کرتا ہے زمین میں' جو فساد برپا کرے گا اس میں اور خونریزیاں کرے گا۔ حالانکہ ہم تیری تسبیح کرتے ہیں تیری حمد کے ساتھ اور پاکی بیان کرتے ہیں تیرے لیے' فرمایا 'بے شک میں وہ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔' اور اللہ نے سکھا دیے آدم کو تمام اشیاء کے نام۔ پھر پیش کیا انہیں فرشتوں کے سامنے اور فرمایا 'بتاؤ تو مجھے نام ان چیزوں کے' اگر تم (اپنے اس خیال میں) سچے ہو'۔ عرض کرنے لگے 'ہر عیب سے پاک تو ہی ہے۔ کچھ علم نہیں ہمیں' مگر جتنا تو نے ہمیں سکھا دیا۔ بے شک تو ہی علم و حکمت والا ہے'۔ فرمایا 'اے آدم بتا دو انہیں ان چیزوں کے نام'۔ تو اللہ نے فرمایا 'کیا نہیں کہا تھا میں نے تم سے کہ میں خوب جانتا ہوں سب چھپی ہوئی چیزیں آسمانوں اور زمین کی' اور میں جانتا ہوں جو کچھ تم ظاہر کرتے ہو اور جو کچھ تم چھپاتے تھے'۔

اِن آیات کا بنیادی نقطہ یہ ہے کہ انسان اشیاء کو نام دینے کا ملکہ رکھتا ہے۔ اسے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ انسان' تصورات کی تشکیل کی صلاحیت سے بہرہ ور ہے۔ اشیاء کے تصورات کی تشکیل کا مفہوم یہ ہے کہ انسان ان اشیاء پر تصرف حاصل کر لیتا ہے۔ پس انسان کا علم تصوری ہے۔ اس تصوری علم کے ذریعے انسان قابل مشاہدہ حقیقت سے آگاہی حاصل کر سکتا ہے۔ قرآن حکیم کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ وہ حقیقت کے اس قابل مشاہدہ پہلو پر زور دیتا ہے۔ قرآن کی چند آیات ملاحظہ ہوں:

اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّھَارِ وَالْفُلْکِ الَّتِیْ تَجْرِیْ فِی الْبَحْرِ بِمَا یَنْفَعُ النَّاسَ وَمَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّآءٍ فَاَحْیَا بِہِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِھَا وَبَثَّ فِیْھَا مِنْ کُلِّ دَآبَّۃٍ وَّتَصْرِیْفِ الرِّیٰحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ○ [۹۸]

بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دن کی گردش میں اور جہازوں میں' جو چلتے ہیں سمندر میں، وہ چیزیں اٹھاتے جو نفع پہنچاتی ہیں لوگوں کو' اور جو اتارا اللہ تعالیٰ نے

بادلوں سے پانی، پھر زندہ کیا اس کے ساتھ زمین کو اس کے مردہ ہونے کے بعد اور پھیلا دیے اس میں ہر قسم کے جانور، اور ہواؤں کے بدلتے رہنے میں اور بادل میں جو حکم کا پابند ہو کر آسمان اور زمین کے درمیان لٹکتا رہتا ہے (ان سب میں) نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل رکھتے ہیں۔

وَهُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً ۚ فَاَخْرَجْنَا بِهٖ نَبَاتَ كُلِّ شَیْءٍ فَاَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا ۚ وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَّ جَنّٰتٍ مِّنْ اَعْنَابٍ وَّ الزَّيْتُوْنَ وَ الرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَّ غَيْرَ مُتَشَابِهٍ ؕ اُنْظُرُوْٓا اِلٰى ثَمَرِهٖٓ اِذَآ اَثْمَرَ وَيَنْعِهٖ ؕ اِنَّ فِیْ ذٰلِكُمْ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ ○ [۹۹]

اور وہی ہے جس نے اُتارا بادل سے پانی۔ تو ہم نے نکالی اس کے ذریعے سے اگنے والی ہر چیز، پھر ہم نے نکال لیں اس سے ہری ہری بالیں، نکالتے ہیں اس سے (خوشہ جس میں) دانے ایک دوسرے پر چڑھے ہوتے ہیں اور (نکالتے ہیں) انگور اور زیتون اور انار کے، بعض (شکل و ذائقہ میں) ایک جیسے ہیں اور بعض الگ الگ۔ دیکھو ہر درخت کے پھل کی طرف جب وہ پھل دار ہو اور (دیکھو) اس کے پکنے کو۔ بے شک ان میں نشانیاں ہیں (اس کی قدرت کاملہ کی) اس قوم کے لیے جو ایماندار ہے۔

اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ۚ وَ لَوْ شَآءَ لَجَعَلَهٗ سَاكِنًا ۚ ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيْلًا ○ ثُمَّ قَبَضْنٰهُ اِلَيْنَا قَبْضًا يَّسِيْرًا ○ [۱۰۰]

کیا آپ نے نہیں دیکھا اپنے رب کی طرف؟ ایسے پھیلا دیتا ہے سائے کو۔ اور اگر چاہتا تو بنا دیتا اس کو ٹھہرا ہوا۔ پھر ہم نے بنا دیا آفتاب کو اس پر دلیل، پھر ہم سمیٹتے جاتے ہیں سائے کو اپنی طرف، آہستہ آہستہ!

اَفَلَا يَنْظُرُوْنَ اِلَى الْاِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ○ وَاِلَى السَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ○ وَاِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ○ وَاِلَى الْاَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ○ [۱۰۱]

کیا یہ لوگ (غور سے) اونٹ کو نہیں دیکھتے کہ اسے کیسے (عجیب طرح) پیدا کیا گیا ہے، اور آسمان کی طرف نہیں دیکھتے کہ اسے کیسے بلند کیا گیا ہے، اور پہاڑوں کی طرف کہ انہیں کیسے نصب کیا گیا ہے، اور زمین کی طرف کہ اسے کیسے بچھایا گیا ہے؟

وَمِنْ اٰيٰتِهٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَ اَلْوَانِكُمْ ؕ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّلْعٰلِمِيْنَ ۞ [۱۰۲]

اور اس کی نشانیوں میں سے آسمانوں اور زمین کی تخلیق ہے، نیز تمہاری زبانوں اور رنگوں کا اختلاف۔ بے شک اس میں نشانیاں ہیں اہل علم کے لیے۔

بے شک قرآن حکیم کے نزدیک مشاہدۂ فطرت کا بنیادی مقصد انسان میں اُس حقیقت کا شعور اُجاگر کرنا ہے جس کے لئے فطرت کو ایک آیت یا نشانی قرار دیا گیا ہے، مگر مقام غور تو قرآن کا تجربی رویہ ہے جس نے مسلمانوں میں واقعیت کا احترام پیدا کیا اور یوں انہیں بالآخر عہد جدید کی سائنس کے بانی کی حیثیت سے متعارف کرایا۔ یہ نکتہ بہت اہم ہے کہ اسلام نے مسلمانوں میں تجربی روح اس دور میں پیدا کی جب خدا کی جستجو میں مرئی کو بے وقعت سمجھ کر نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔ [۱۰۳]

۳- مثالی تہذیب کی تاسیس

علامہ فرماتے ہیں کہ حقیقت خود کو اپنے مظاہرات میں عیاں کرتی ہے۔ اس حقیقت کا مذہبی تجربے کے ذریعے ادراک اس طاقت سے بہرہ ور کرتا ہے جس پر ایک پائیدار تہذیب کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے:

حقیقت خود کو اپنے مظاہرات ہی میں عیاں کرتی ہے۔ چنانچہ انسان جو متزاحم ماحول میں اپنی زندگی بسر کرتا ہے محسوس کو پس پشت نہیں ڈال سکتا۔ قرآن حکیم ہی نے ہماری آنکھیں تغیر کی حقیقت کے بارے میں کھولیں کہ صرف اسی کو جان کر اور اس پر حاوی ہو کر ایک پائیدار تہذیب کی بنیاد رکھنا ممکن ہے۔ ایشیا کے، بلکہ درحقیقت تمام قدیم دنیا کے سارے تمدن اس لئے ناکام ہوئے کہ انہوں نے حقیقت کو خاص طور پر داخلی تصور کیا اور داخل سے خارج کی طرف رخ کیا۔ اس طریق عمل سے وہ ایسے تصور پر پہنچے جو طاقت سے محروم تھا، اور طاقت سے محروم کسی تصور پر کسی پائیدار تہذیب کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔ [۱۰۴]

مذہبی تجربہ اپنے آفاقی پہلو کے لحاظ سے نبی کے ذریعے پوری قدرت اور تاثیر سے کارفرما ہوتا ہے۔ یہ خواہش کہ مذہبی تجربہ ایک زندہ عالمگیر قوت بن جائے نبی میں بدرجہ اتم موجود ہوتی

ہے۔ مذہبی تجربے کے نتیجے میں اپنے تخلیقی تعلق عمل میں نبی کی قوت ارادی محسوس دنیا میں ایک ایسا تمدن اور تہذیب تخلیق کرتی ہے جسے تاریخ کسی صورت میں بھی نظر انداز نہیں کر سکتی۔ علامہ کے نزدیک نبی کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسا صوفیانہ شعور ہے جس میں وصل کا تجربہ اپنی حدود سے تجاوز کا رجحان رکھتا ہے اور ایسے مواقع کا متلاشی رہتا ہے جن میں اجتماعی زندگی کی قوتوں کو نئی زندگی اور نیا رخ دیا جا سکے:

نبی کی واپسی تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ اس لیے لوٹتا ہے کہ زماں کی قلمرو میں داخل ہو اور تاریخ کی قوتوں کو قابو میں رکھتے ہوئے مقاصد کی تازہ دنیا تخلیق کرے۔ صوفی کے لیے اتحاد کی لذت اس کی آخری منزل ہے مگر نبی کے لیے یہ تجربہ اپنے آپ میں دنیا کو ہلا دینے والی نفسیاتی قوتوں کو بیدار کرنے کا عمل ہے جس سے عالم انسانیت کو مکمل طور پر تبدیل کیا جا سکے۔ یہ خواہش کہ اس کا مذہبی تجربہ ایک زندہ عالمگیر قوت میں تبدیل ہو جائے، نبی میں بدرجہ اتم موجود ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کی واپسی اس کے روحانی تجربے کی قدر و قیمت کے لیے ایک طرح کا نتائجی معیار بن جاتی ہے۔ اپنے تخلیقی عمل میں نبی کی قوت ارادی اپنا اور محسوس حقائق کی دنیا کا بھی جائزہ لیتی ہے جس میں وہ اپنے آپ کا معروضی طور پر اظہار کرتی ہے۔ اپنے سامنے موجود غیر اثر پذیر مادے میں نفوذ سے پہلے وہ خود کو خود اپنے لئے دریافت کرتا ہے اور پھر تاریخ کی آنکھ کے سامنے خود کو ظاہر کرتا ہے۔ نبی کے مذہبی تجربے کی قدر کو پرکھنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ اُس انسان کو دیکھا جائے جو اس نے تیار کیا اور اُس تہذیب و تمدن کو دیکھا جائے جو اس کے پیغام کی روح کو اپنانے کے بعد وجود میں آئی۔ اس خطبے میں اسی دوسرے پہلو پر ہی میں اپنی توجہ مرکوز رکھوں گا۔ میرا مقصد علم کی دنیا میں اسلام کی کامیابیوں کا بیان ہرگز نہیں۔ اس کے برعکس میں آپ کی توجہ اسلامی ثقافت کے رہنما تصورات کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں تا کہ وہ بصیرت پیدا ہو جس سے ہم ان تصورات کے بنیادی فکر کے خطوط کو سمجھ سکیں اور اُس روح کی جھلک دیکھ سکیں جس نے ان میں اپنا اظہار کیا۔ تاہم پیشتر اس کے کہ میں ایسا کروں یہ ضروری ہے کہ ہم اسلام کے ایک عظیم تصور کی ثقافتی قدر و قیمت کا ادراک حاصل کریں۔ میری مراد ہے عقیدہ ختم نبوت۔

نبی کی تعریف یوں ہو سکتی ہے کہ وہ ایک طرح کا صوفیانہ شعور ہے جس میں وصل کا تجربہ اپنی حدود سے تجاوز کا رجحان رکھتا ہے اور ایسے مواقع کا متلاشی رہتا ہے جن میں اجتماعی زندگی کی

قوتوں کو نئی تازگی اور نیا رخ دیا جا سکے۔ اس کی شخصیت میں زندگی کا متناہی مرکز اس کی اپنی لا متناہی گہرائی میں ڈوب کر دوبارہ نئی تازگی کے ساتھ ابھرتا ہے تا کہ فرسودہ ماضی کو ختم کر دے اور زندگی کی نئی جہات کو منکشف کرے۔ اس کا اپنی ہستی کی جڑوں سے اس طرح کا رابطہ انسان سے کسی طرح بھی مخصوص نہیں۔ یقینا جس طریقے سے قرآن میں 'وحی' کا لفظ استعمال ہوا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن اسے عالمگیر خاصۂ زیست کے طور پر بیان کرتا ہے اگرچہ زندگی کے ارتقا کے مختلف مدارج پر اس کے کردار کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔ پودے فضا میں آزادانہ اُگتے بڑھتے ہیں' حیوانات کے اعضا ماحول کی موزونیت سے نشوونما پاتے ہیں اور انسان زندگی کے باطن سے روشنی پاتے ہیں۔ یہ تمام وحی کی مختلف مثالیں ہیں جو اپنے کرداروں میں مختلف ہیں۔ وحی کے کردار کا تعین وحی وصول کرنے والی شے کی ضرورت اور نوعیت کے مطابق ہوتا ہے یا اس نوع کی ضرورت کے مطابق ہوتا ہے جن پر وحی ہوتی ہے۔ نوع انسانی کے عہد طفولیت میں وہ نفسیاتی توانائی فروغ پاتی ہے جسے میں شعور نبوت کہتا ہوں۔ یہ انفرادی سوچ اور انتخاب کا ایک کفایتی رجحان ہے تا کہ بنے بنائے فیصلے انتخاب اور طریق ہائے عمل میسر آ سکیں۔ تاہم استدلال اور تنقید کی صلاحیت کی آفرینش کے ساتھ ہی زندگی اپنے مفاد کی خاطر شعور کے ورائے عقل ان طریقوں کی پیدائش اور صورت گری روک دیتی ہے جن میں انسانی ارتقا کی ابتدائی منازل پر نفسیاتی توانائی کا اظہار ہوتا تھا۔ انسان پر ابتدائی سطح پر جبلت اور جذبات حکمرانی کرتے ہیں۔ استقرائی عقل تنہا وہ ذریعہ ہے جس سے وہ ماحول پر تسلط حاصل کرتا ہے۔ یہ کامیابی کی ایک علامت ہے۔ جب ایک دفعہ یہ پیدا ہو جائے تو پھر دوسرے ذریعہ ہائے علم کو رک جانا چاہیے تا کہ یہ مزید مستحکم ہو سکے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیائے قدیم نے ایک وقت میں بعض بہت بڑے فلسفیانہ نظام پیش کئے' جبکہ انسان اپنی ابتدائی منازل پر تھا اور اس پر کم و بیش روایات کا غلبہ تھا مگر ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ پرانی دنیا میں یہ نظام بندی مجرد فکر کا نتیجہ تھی' جو مبہم مذہبی اعتقادات اور روایات کی ترتیب و تنظیم سے آگے نہیں جا سکتی اور اس سے ہمیں زندگی کے ٹھوس حقائق پر گرفت حاصل نہیں ہو سکتی۔ [105]

مزید برآں کہ مذہبی تجربے سے ہی انسانی زندگی کے روحانی الاصل ہونے کا ادراک ہو سکتا ہے جو انسانی وحدت کی نفسیاتی بنیاد فراہم کرے گا۔

انسانی وحدت کی خالص نفسیاتی بنیاد کی تلاش اسی وقت ممکن جب ہم انسانی زندگی کے اپنی اصل میں روحانی ہونے کا ادراک حاصل کریں۔ یہ نئی وفاداریوں کا ایک ایسا تخلیقی ادراک ہوگا جسے باقی رکھنے کے لیے رسوم ورواج کی احتیاج نہیں۔اس سے انسان اس قابل ہو جائے گا کہ وہ اپنے آپ کو زمینی وابستگیوں سے آزاد کر لے۔ [۱۰۶]

علامہ فرماتے ہیں کہ مذہبی تجربے کی اجتماعی یا سماجی سطح، ریاستی سطح پر انسانی تنظیم میں روحانیت کو بروئے عمل لانا ہے:

فکر جدید نے اسلام بلکہ درحقیقت تمام مذاہب کی جو خدمت کی ہے وہ اس تنقید کے حوالے سے ہے جو اس نے فطرتیت یا مادیت پر کی ہے یعنی یہ کہ نرا مادہ کوئی حقیقت نہیں جب تک ہم اس کی جڑوں کی روحانیت کو دریافت نہیں کر لیتے۔نجس دنیا نام کی کوئی بھی چیز نہیں۔ مادے کی یہ تمام بے کرانی روح کی خود آ گاہی کی وسعت پر مشتمل ہے اور جو کچھ بھی ہے مقدس ہے۔ نبی پاک ﷺ نے اس کو نہایت خوبصورتی سے یوں بیان کیا ہے کہ یہ ساری زمین مسجد ہے۔چنانچہ اسلام کے نزدیک ریاست انسانی تنظیم میں روحانیت کو بروئے عمل لانے کی ہی ایک کوشش ہے۔مگر اس مفہوم میں کوئی بھی ریاست جس کی بنیاد محض غلبہ پر نہ ہو اور اس کا مقصد مثالی اُصولوں کو عملی جامہ پہنانا ہو وہ تھیا کریٹک (حکومت الٰہیہ) ہوگی۔ [۱۰۷]

آج کے انسان کے لیے مذہبی تجربہ اس لیے بھی ناگزیر اہمیت کا حامل قرار پاتا ہے کہ اس اپنی بقا کے لیے تین چیزوں کی ضرورت ہے:

لنسانیت کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے: کائنات کی روحانی تعبیر'فرد کا روحانی استخلاص اور ایسے عالمگیر نوعیت کے بنیادی اُصول جو روحانی بنیادوں پر انسانی سماج کی نشوونما میں رہنما ہوں۔ [۱۰۸]

اب یہ ملت اسلامیہ کا فرض ہے کہ وہ اپنے منصب کا ادراک کرتے ہوئے اجتماعی سطح پر مذہبی تجربے کو حقیقت میں بدلے اور روحانی جمہوریت کا قیام عمل میں لائے:

قرونِ اولیٰ کے مسلمان جنہوں نے قبل اسلام کے ایشیا کی روحانی غلامی سے نجات حاصل کی تھی اس حالت میں نہیں تھے کہ وہ اس بنیادی نظریے کی اصل معنویت کو جان سکیں۔ [۵۹] آج کے مسلمانوں کو چاہیے کہ اپنی اس اہمیت کو سمجھیں، بنیادی اُصولوں کی روشنی میں اپنی عمرانی زندگی

کی از سرِ نو تشکیل کریں اور اسلام کے اس مقصد حقیقی کو حاصل کریں جس کی تفصیلات تا حال ہم پر پوری طرح واضح نہیں ہیں یعنی روحانی جمہوریت کا قیام۔ [۱۰۹]

۹- مذہبی تجربے کے اثرات ونتائج:

علامہ فرماتے ہیں کہ کوئی بھی تجربہ تین سطحوں پر اپنا اظہار کرتا ہے:

مشاہدہ جب زمان میں اپنی گرہیں کھولتا ہے تو وہ خود کو تین درجات میں ظاہر کرتا ہے:

۱- مادی سطح پر ۲- زندگی کی سطح پر ۳- ذہن وشعور کی سطح پر

جو بالترتیب طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کے موضوعات ہیں۔ [۱۱۰]

لہٰذا مذہبی تجربہ بھی ان سطح پر انحصار کرے گا اور اثرات ونتائج ظاہر کرے گا۔ علامہ کے نزدیک مذہبی تجربے کے اہم ترین اثرات ونتائج شخصیت میں صفات خداوندی کے رنگ کا پیدا ہونا ہے:

اسلام میں مذہبی تجربہ آنحضرت ﷺ کے مطابق صاحب تجربہ میں خدائی صفات پیدا کرنے کے مترادف ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ اس تجربے کا اظہار ایسے جملوں میں ہوا ہے کہ: "انا الحق" "میں ہی تخلیقی سچائی ہوں" (حلاج) "انا الدھر" "میں وقت ہوں" (محمد ﷺ) "میں قرآن ناطق ہوں" (علیؓ) "میں عظیم الشان ہوں" (بایزید بسطامی)۔ اسلام کے اعلیٰ تصوف میں وحدت کا یہ تجربہ متناہی خودی کے لامتناہی خودی میں گم ہونے کا نام نہیں بلکہ یہ لامتناہی خودی ہے جو متناہی کو اپنی آغوش میں لے لیتی ہے۔ جیسا کہ مولانا جلال الدین رومی اپنی مثنوی کے اس شعر میں اظہار کرتے ہیں:

علم حق در علم صوفی گم شود
ایں سخن کے باور مردم شود

علم حق صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے مگر یہ بات عام آدمی کو کس طرح باور کرائی جا سکتی ہے۔

تاہم جیسا کہ اشپنگلر کا خیال ہے تقدیر کا اس رویے پر اطلاق خودی کی نفی نہیں بلکہ یہ زندگی اور غیر محدود قوت ہے جو کسی رکاوٹ کو نہیں جانتی۔ وہ ایک انسان کو اطمینان سے اس کی نمازوں کی ادائیگی کے قابل بنا دیتی ہے خواہ اس کے چاروں طرف گولیوں کی بوچھاڑ ہی کیوں

نہ ہو۔[۱۱۱]

مذہبی تجربہ ہمیں ایسی حقیقت سے آشنا کرتا ہے جو ہماری ذات کے تنگ دائرے سے باہر موجود ہے۔اس طرح حقیقت سرمدی ہماری پوری شخصیت اور روح پر حاوی ہو کر ہماری زندگی کو ایک نئے دھارے میں بدل دیتی ہے:

مذہبی شعور کی تشریح و تفہیم اس کے مافیہ کو جنسی تہیجات کا نتیجہ قرار دے کر بھی نہیں کی جا سکتی۔شعور کی دونوں صورتیں 'جنسی اور مذہبی' زیادہ تر ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں یا دونوں اپنے کردار' مقاصد اور اس طرز عمل کے لحاظ سے جو ان سے مترتب ہوتا ہے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔حقیقت یہ ہے کہ جذب مذہبی کی حالت میں ہم ایک ایسی حقیقت سے آشنا ہوتے ہیں جو ایک مفہوم میں ہماری ذات کے تنگ دائرے سے باہر موجود ہے۔مگر ماہر نفسیات کے نزدیک جذب مذہبی اپنی شدت کی بنا پر جو ہمارے وجود کی گہرائی میں تہلکہ مچا دیتی ہے لازمی طور پر ہمارے تحت الشعور کی کارفرمائی معلوم ہوتی ہے۔ ہر نوع کے علم میں جذب کا عنصر موجود ہوتا ہے۔اس کی شدت میں اتار چڑھاؤ سے علم کے موضوع کو اپنی معروضیت میں اتار چڑھاؤ کا سامنا رہتا ہے۔ ہمارے لئے تو وہی حقیقی ہے جو ہماری شخصیت کو ہلا دیتا ہے جیسا کہ پروفیسر ہاکنگس نے نکتہ آفرینی کی ہے کہ اگر کسی صوفی یا عام انسان کو اپنے محدود اور بے بصیرت نفس زمانیمیں کوئی ایسا جلوہ نظر آتا ہے جس سے اس کی اور ہماری زندگی ایک نئے دھارے میں بدل جاتی ہے تو اس کا سبب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ حقیقت سرمدی اپنی تمام تر محسوسیت کے ساتھ اس کی روح پر حاوی ہو گئی ہے۔[۱۱۲]

مذہبی تجربے سے انائیت کا شعور انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے اور حقیقت مطلقہ کو ہماری شہ رگ سے بھی قریب کر دیتا ہے۔

یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں مادی جوہر کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی انا میں فکر کی آزادانہ حرکت تک ایک عظیم اور برتر انا کا انکشاف ہے۔قدرت الٰہیہ کا ہر جوہر خواہ وہ اپنی ہستی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک انا ہے۔تاہم انائیت کے اظہار کے درجات ہیں۔ ہستی کے سارے سرگم میں انائیت کا سُر بتدریج بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انائے مطلق کو انسان کی شہ رگ سے بھی

قریب قرار دیتا ہے۔ حیات الٰہیہ کے دوامی بہاؤ میں ہماری ہستی موتیوں کی طرح رہتی ہے اور حرکت کرتی ہے۔ [۱۱۳]

خودی کا اپنی ذات میں مرتکز رہنا اور انفرادیت اس کی اصل حقیقت کا راز ہے۔ مذہبی تجربے سے اسے وہ مقام مل سکتا ہے کہ وہ اپنے بنانے والے کی حیات خالقیہ میں شعور طور پر حصہ لے سکے:

خودی کی ماہیت ایسی ہے کہ باوجود اس امر کے کہ اس میں دوسری خودیوں کے ردعمل پیش کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے یہ اپنی ذات میں مرتکز رہتی ہے اور انفرادیت کا ایک اپنا ذاتی نظام رکھتی ہے جس میں سے اپنے علاوہ دیگر تمام اناؤں کو خارج کر دیتی ہے۔ خودی کی یہی خصوصیت اس کی اصل حقیقت کا راز ہے۔ انسان جس میں خودی اپنی اضافی اکملیت تک پہنچتی ہے خدا کی قدرت خالقیہ میں ایک مستقل مقام رکھتا ہے اور اس طرح وہ حقیقت کے اس اعلیٰ درجے کا حامل ہے جو اس کے ارد گرد کی اشیاء کو نصیب نہیں۔ خدا کی تمام مخلوقات میں صرف انسان ہی ہے جو اپنے بنانے والے کی حیات خالقیہ میں شعوری طور پر حصہ لے سکتا ہے۔ [۱۱۴]

مذہبی تجربے کے نتیجے میں خودی کی شدت اپنے نقطہ عروج پر پہنچ جاتی ہے حتیٰ کہ اس کامل سکون قیامت کی عالمگیر تباہی سے بھی متاثر نہیں ہوتا:

انسان کا اعلیٰ ترین مقام اس کی انفرادیت اور ضبط نفس میں بتدریج ارتقاء اور خودی کی فعالیت کی شدت میں اس قدر اضافہ ہے کہ قیامت کے دن سے پہلے کی عالمگیر تباہی بھی اس کی ارتقایاب خودی کے کامل سکون کو متاثر نہیں کر سکے گی۔

وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰهُ۔ [۱۱۵]

اس دن جب صور پھونکا جائے گا اور وہ سب مر کر گر جائیں گے جو آسمانوں اور زمینوں میں ہیں سوائے ان کے جنہیں اللہ زندہ رکھنا چاہے گا۔

یہ استثنیٰ کس کے لئے ہے؟ یہ صرف ان لوگوں کے لئے ہے جن کی خودی اپنی شدت کے نقطہ عروج پر ہوگی۔ ترقی کا یہ ارفع مقام صرف اس صورت میں آتا ہے جب خودی اپنے آپ کو مکمل طور پر خود برقرار رکھ سکے گی: اس صورت میں بھی جب خودی کا براہ راست تعلق سب پر محیط

خودی سے ہوگا جیسا کہ قرآن حکیم، رسول پاک ﷺ کے خودیِ مطلق کے دیدار کے بارے میں کہتا ہے:

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰیo [۱۱۶]

نہ تو نگاہ ہٹی اور نہ اس نے تجاوز کیا۔

ایک مثالی اور مکمل انسان کا اسلام میں یہی تصور ہے۔ ادبی اسلوب میں اس منظر نامے کا فارسی زبان کے اس شعر میں سب سے بہتر اظہار ہوا ہے جس میں نبی پاک ﷺ کے تجلی الٰہی کے روبرو ہونے کا تجربہ بیان ہوا ہے۔

موسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عین ذات می نگری در تبسمی

خدا کی صفات کے ایک ہی جلوے سے حضرت موسیٰؑ کے ہوش اڑ گئے جب کہ آپؐ نے خدا کی ذات کو مُتبسّم ہو کر دیکھا

یہ واضح رہے کہ وحدت الوجودی تصوف اس نکتہ نظر کی حمایت نہیں کر سکتا۔ [۱۱۷]

۱۰- مذہبی تجربے کی جانچ کا معیار:

علامہ کے مطابق مذہبی تجربے کے احکام عقلی معیار پر پورا اترتے ہیں:

ہم نے دیکھا ہے کہ وہ حکم جس کی اساس مذہبی تجربے پر ہو عقلی معیار پر بھی پورا اترتا ہے۔ جب ہم اس تجربے کے زیادہ اہم گوشوں کا تجزیہ ایک ایسی آنکھ سے کرتے ہیں جو ترکیبی زاویۂ نگاہ رکھتی ہے تو تمام تجربات کے لیے قطعی بنیاد حکمت اور بصیرت رکھنے والے تخلیقی ارادے کی صورت میں منکشف ہوتی ہے جسے ہم نے بوجوہ ایک انا کی حیثیت سے بیان کیا ہے۔ انائے مطلق کی انفرادیت پر زور دینے ہی کے لئے قرآن اسے اللہ کا نام دیتا ہے اور مزید اس کی توضیح یوں کرتا ہے:

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌo اَللّٰهُ الصَّمَدُo لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْo وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌo [۱۱۸]

کہہ دو! اللہ ایک ہے اللہ ہی پر ہر شے کا مدار ہے، نہ وہ کسی سے جنا گیا اور نہ اس نے کسی کو جنا اور

کوئی نہیں جو اس کی ہمسری کر سکے۔[۱۱۹]

مذہبی تجربہ مسلمانوں کے لیے بالکل طبعی اور فطری تجربہ ہے اور وہ ہر طرح کے تنقیدی تجزیے کے لیے کھلا ہے:

چنانچہ صوفیانہ واردات کیسی ہی غیر معمولی کیوں نہ ہوں وہ ایک مسلمان کے لیے مکمل طور پر طبیعی اور فطری تجربہ ہیں جو اسی طرح تنقیدی تجزیے کے لیے کھلا ہے جس طرح انسانی تجربے کے بہت سے دوسرے پہلو۔[۱۲۰]

کسی بھی مذہبی تجربے کی جانچ کے لیے دو معیار ہوں گے عقلی معیار اور نتائجی معیار۔ تاہم کوئی واضح عقلی معیار نہ ہونے کے باعث اسے نتائجی معیار سے ہی پرکھا جائے گا:

اب اگر ایک تصدیق جو انسانی تجربے کے کسی ایسے خاص عالم کی توضیح و تعبیر ہونے کا دعویٰ کرتی ہو، جو میری پہنچ سے باہر ہو اور اسے میرے سامنے تسلیم کرنے کے لئے پیش کیا جائے تو مجھے یہ پوچھنے کا حق حاصل ہے کہ اس کی صداقت کی ضمانت کیا ہے۔ کیا ہمارے پاس کوئی ایسا معیار ہے جو اس کی صداقت ہم پر ظاہر کر دے۔ اگر ذاتی تجربہ ہی اس طرح کی تصدیق کی قبولیت کی اساس ہوتا تو اس صورت میں مذہب چند افراد کی ملکیت ہی ہو سکتا تھا۔ خوش قسمتی سے ہمارے پاس ایسے معیارات ہیں جو ان معیارات سے مختلف نہیں ہیں جن کا اطلاق دوسرے علوم پر بھی ہوتا ہے۔ انہیں میں عقلی اور نتائجی معیارات کہوں گا۔ عقلی معیار سے میری مراد کسی مفروضہ کے بغیر ایک تنقیدی تعبیر و تشریح ہے جس کا مقصد اس امر کی یافت ہے کہ کیا ہماری تعبیرات بالآخر ہمیں اسی حقیقت تک لے جاتی ہیں جو مذہبی تجربے سے ہم پر منکشف ہوتی ہے۔ نتائجی معیار اس کے ثمرات کے حوالے سے اس کا جائزہ لیتا ہے۔ پہلے معیار کا اطلاق فلسفی کرتے ہیں، دوسرے کا انبیا۔ اگلے خطبے میں، میں عقلی معیار کا اطلاق کروں گا۔[۱۲۱]

علامہ اس طرف ہی اشارہ کرتے ہیں کہ جدید نفسیات ایسا کوئی معیار دینے سے عاجز ہے جو مذہبی تجربے کو جانچ سکے۔

بعینہٖ تا حال کوئی ایسا سائنسی معیار بھی موجود نہیں جو مذہبی تجربے کے تجربے کے لیے استعمال کیا جا سکے:

جدید نفسیات نے حال ہی میں اس بات کو محسوس کیا ہے کہ اسے صوفیانہ شعور کے مشمولات

کا بڑی احتیاط سے مطالعہ کرنا چاہئے مگر ہم ابھی تک اس مقام پر نہیں پہنچے کہ کسی سائنسی منہاج سے شعور کی ورائے عقل حالتوں کے مشمولات کا تجزیہ کرسکیں۔ [۱۲۲]

چونکہ ہمارے پاس ابھی تک کوئی ایسا سائنسی طریق کار نہیں ہے جو اس نوعیت کے تجربات کا مطالعہ کرسکے جن پر مثلاً حلاّج کے دعوے کی بنیاد ہے ہم علم کے سرچشمے کی حیثیت سے ان کے اندر پنہاں امکانات سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتے اور نہ ہی الٰہیاتی نظام کے وہ تصورات جو عملی طور پر ایک مردہ مابعد الطبیعیات کی اصطلاحوں میں بیان کئے جاتے ہیں ان افراد کے لئے مددگار ہو سکتے ہیں جو ایک مختلف قسم کے فکری و ذہنی پس منظر کے مالک ہوں۔ لہٰذا آج کے مسلمان کے سامنے کرنے کا کام بہت زیادہ ہے۔ اسے چاہئے کہ ماضی سے مکمل طور پر رشتہ توڑے بغیر پورے نظام اسلام کے بارے میں دوبارہ تفکر و تدبر کرے۔ غالباً سب سے پہلے مسلمان شاہ ولی اللہ محدث دہلوی تھے جنہوں نے اپنے آپ میں ایک نئی روح کی بیداری محسوس کی۔ مگر وہ شخص جس کو اس کام کی وسعت اور اس کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ تھا اور جو مسلم فکر کی تاریخ* اور مسلمانوں کی حیات ملّی کے باطنی مفاہیم کی گہری تفہیم رکھتا تھا جسے اس نے گہری بصیرت اور وسیع انسانی تجربے سے ہمآہنگ کر کے ماضی اور مستقبل کے مابین ایک زندہ تعلق کی صورت میں منضبط کر دیا وہ جمال الدین افغانی تھا۔ اس کی انتھک مگر منقسم توانائی اگر اسلام کو انسانی اعتقادات اور تعلقات کے نظام کی حیثیت میں پیش کرنے پر مرتکز رہتی تو کہا جا سکتا ہے کہ آج دنیائے اسلام فکری طور پر زیادہ مضبوط اور مستحکم بنیادوں پر کھڑی ہوتی۔ ہمارے سامنے اب صرف یہی راستہ رہ گیا ہے کہ ہم جدید علوم کے لئے احترام کا لیکن بے لاگ روّیہ رکھیں اور ان علوم کی روشنی میں اسلام کی تعلیمات کا مطالعہ کریں اگرچہ نتیجۃً ہمیں اپنے سے پہلے لوگوں سے اختلاف ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔ میرے آج کے خطبے کا یہی موضوع ہے۔ [۱۲۳]

شعور اور لاشعور کے درمیان توازن یا یوں کہیے کہ ''تجربی شخصیت'' میں لاشعور سے پھوٹنے والی بعض قوتوں یا چند محرکات کے اتمام integration پر ژنگ نے انفراد individuation کا ٹھپہ لگا دیا ہے۔ یہ متناقص بالذات بیان ہے اور ژنگ نے یہاں ایک ایسی اصطلاح استعمال کی ہے جس کا روایتی مدلول ایک یا دوسرا انفسیاتی عمل نہیں بلکہ افراد کا اپنی نوع سے متمیز ہونا تھا۔ ژنگ نے اس سے جو کچھ سمجھا ہے وہ انفرادیت کی ایک قسم کا قطعی اعلان ہے جسے فی نفسہٖ مقصود بنا لیا گیا

ہے۔ایسے کسی بھی تناظر میں ذاتSelf کا تصور تمام ماوراالطبیعیاتی معانی کھو بیٹھتا ہے مگر صرف یہی ایک روایتی تصور نہیں ہے جسے ژنگ نے ہتھیا کر خالصتاً سریریclinical (ہسپتالی) سطح تک ذلیل کر دیا ہو۔مثال کے طور پر اس نے اپنے طریقہ تحلیل نفسی کا جسے وہ صراحتاً اسی انفراد کی اعانت کے لیے استعمال کرتا ہے ایک بیعت initiation سے موازنہ کیا ہے (بیعت اپنے مقدس اور ٹھیٹھ معنی میں) اور یہاں تک اعلان کیا ہے کہ تحلیل نفسی ہی ”جدید زمانے میں بیعت یا (سلوک) کی واحد قابل عمل شکل ہے۔اس کے بعد جھوٹی مماثلتوں اور مداخلت بیجا کا پورا سلسلہ نظر آتا ہے، اس قلمرو میں جہاں نفسیات کام کرنے کی اہلیت سے معذور ہے۔

یہاں معاملہ ایک یکا وتنہا متلاشی کی غیر ارادی جہالت کا نہیں ہے کیونکہ ژنگ نے زندہ روایت کے نمائندوں سے ہر رابطے سے عمداً گریز کیا ہے مثلاً اپنے سفرِ ہندوستان کے دوران اس نے شری رامنا مہارشی سے ملنا نہیں چاہا (ایک توہین آمیز بیہودہ عذر گھڑ کر) بے شک اس لیے کہ وہ طبعاً اور ”لاشعوری“ طور پر (یہاں اس لفظ کا جواز ہے) ایک ایسی حقیقت کا سامنا کرنے سے ڈرتا تھا جو اس کے نظریات کا رد کر دیتی۔اس کے لیے ماوراالطبیعیات خلا میں ٹامک ٹوئیاں مارنے کے مترادف تھی بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ نفس کی اپنے آپ سے ورا ہونے کی ایک موہوم کوشش جس کی مشابہت اس شخص کی بے معنی حرکات وسکنات میں تلاش کی جاسکتی ہے جو اپنے ہی سر کے بالوں پر زور لگا لگا کر خود کو دلدل سے نکالنے کی کوشش کر رہا ہو۔یہ جدید نفسیات کا مخصوص تصور ہے اسی لیے ہم نے یہاں اس کی مثال دی ہے۔ماوراالطبیعیات کے پیداوارِ نفس ہونے کی لغو دلیل کے جواب میں ہم بآسانی اعتراض کر سکتے ہیں کہ مذکورہ بالا فیصلہ بھی اسی طرح کی ایک اور پیداوار ہے۔انسان حق سے زندہ رہتا ہے۔کسی بھی حقیقت کا اثبات خواہ کتنی ہی اضافی کیوں نہ ہو اس بات کا اعتراف ہے کہ عالم اپنے علم کا عین ہے۔”یہ“ اور ”وہ“ کہنا ساتھ ہی ساتھ خود اُصولِ موزونیت adequation کی تصدیق ہے لہٰذا اضافی میں مطلق کے موجود ہونے کی بھی تصدیق ہے۔

• ژنگ نے جدید سائنس کے چند کٹر مادیت پرست سانچوں کو توڑ دیا مگر اس پر ہمارا ازم ترین تبصرہ یہ ہے کہ اس کا کسی کو کوئی فائدہ نہیں اس لیے کہ اس شگاف میں سے در آنے والے اثرات اسفل روانیت inferior psychism سے آ رہے ہیں نہ کہ روح سے اور صرف [illegible] روح ہی

حق ہے اور یہی ہماری نجات کی ضامن ہے۔[۱۲۴]

۶-علوم میں وحدت کی تلاش

دیباچے میں علامہ دور حاضر کی علمی ترقی کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ وقت دور نہیں جب مذہب اور جدید سائنس کی سرحدیں باہم مل جائیں گی۔ تشکیل جدید کے دیباچے میں اس کی وضاحت علامہ نے یوں کی ہے کہ طبیعیات کے لئے اب خود اپنی ہی بنیادوں پر تنقید ناگزیر ہوگئی ہے، جس کی بنا پر اس کے اپنے بنائے ہوئے بت بھی از خود ٹوٹ پھوٹ گئے ہیں اور حواسی رویہ جو سائنسی مادیت کی احتیاج کے طور پر ظاہر ہوا تھا اب مادہ کے خلاف ہو گیا ہے۔ اب چونکہ اشیاء موضوعی حالتیں نہیں جن کا سبب نا قابل ادراک شے یعنی مادہ ہے وہ حقیقی مظاہر ہیں جن سے فطرت کا ہیولیٰ متشکل ہوتا ہے اور جن کو ہم فطرت کی حیثیت سے جانتے ہیں۔ تاہم ایک اور ممتاز ماہر طبیعیات آئن سٹائن نے تو مادہ کے تصور کے پرخچے اڑا دیئے ہیں۔ اس کی دریافتوں نے انسانی فکر کے پورے نظام میں ایک دوررس انقلاب کی بنیادیں فراہم کر دیں ہیں۔ لارڈ ولیم برٹرینڈ رسل کے بقول "نظریہ اضافیت نے زمان کو 'مکان۔ زمان' میں مدغم کر کے جواہر کے روایتی نظریے پر کاری ضرب لگائی ہے جو فلاسفہ کے دلائل سے کہیں بڑھ کر ہے۔ فہم عامہ کے نزدیک مادہ زمان میں ہے اور مکان میں حرکت کرتا ہے مگر جدید اضافیت کی طبیعیات میں یہ امر اب قابل قبول نہیں۔ مادے کا ایک ٹکڑا اب بدلتی ہوئی حالتوں میں برقرار رہنے والی چیز نہیں رہا بلکہ باہم مربوط واقعات کا ایک نظام ہے۔ مادہ کی ٹھوس جسمیت مہمل ہو کر رہ گئی ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی وہ خواص بھی جو مادئین کے نزدیک مادے کو خیالات پریشان سے زیادہ حقیقی قرار دیتے ہیں۔[۱۲۵]

پروفیسر وائٹ ہیڈ کے نزدیک کائنات ایک ساکن وجود نہیں بلکہ واقعات کا ایک نظام ہے جو ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ سے عبارت ہے۔ زمان میں فطرت کے مرور کی یہ صفت تجربے کی وہ معنویت ہے جس پر قرآن حکیم خاص طور پر زور دیتا ہے اور جو، جیسا کہ میں اب بیان کرنے کی کوشش کروں گا، حقیقت کی نوعیت کی جانب نہایت بلیغ اشارہ مہیا کرتا ہے کچھ آیات قرآنی (۳:۱۸۸، ۲:۱۵۹، ۴۴:۲۴) جو اس نکتہ سے متعلق ہیں کی طرف میں پہلے ہی آپ کی توجہ

دلا چکا ہوں۔اس موضوع کی اہمیت کے پیش نظر میں ان میں کچھ مزید اضافہ کرتا ہوں۔

اِنَّ فِی اخۡتِلَافِ الَّیۡلِ وَ النَّہَارِ وَ مَا خَلَقَ اللّٰہُ فِی السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضِ لَاٰیٰتٍ لِّقَوۡمٍ یَّتَّقُوۡنَ۝ [۱۲۶]

بے شک رات اور دن کے ادل بدل میں اور اللہ نے جو کچھ پیدا فرمایا' اس میں' نشانیاں ہیں' ان لوگوں کے لیے جو متقی ہیں۔

وَھُوَ الَّذِیۡ جَعَلَ الَّیۡلَ وَالنَّھَارَ خِلۡفَۃً لِّمَنۡ اَرَادَ اَنۡ یَّذَّکَّرَ اَوۡ اَرَادَ شُکُوۡرًا۝ [۱۲۷]

اور وہی ہے جس نے دن اور رات کو بنایا' ایک دوسرے کے پیچھے آنے والا' ہر اس شخص کے لیے جس نے ارادہ کیا نصیحت لینے کا یا وہ شکر گزاری کا تہیہ کئے ہوئے ہے۔ [۱۲۸]

۷۔مشرق و مغرب میں مکالمے کے امکانات

مختلف تہذیبوں کے مابین مکالمہ انسانی معاشرے کی بقا کے لیے ناگزیر ہے۔علامہ آج کے ذہن کی شعوری افتاد کا تذکرہ کر کے اس مکالمہ کی ضرورت اور امکانات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ آج کا ذہن اپنی عادتِ محسوس کی وجہ سے انسانیت کو دو واضح حصوں میں تقسیم کرنے کا باعث ہے۔ جب ذہن کی عادتِ محسوس کے تحت صرف حواس کو ہی ذریعہ علم سمجھا جائے گا تو اس سے باطنی حس یا وحی کے علم حقیقت ہونے کے انکار کا دروازہ کھلے گا، لہٰذا ہمیں باطنی حس کے ذریعہ علم ہونے کے لیے واضح استشہاد فراہم کرنا ہوگا۔ جب علامہ آج کے ذہن کی افتاد تفہیم کے پیش نظر یہ تجویز کرتے ہیں کہ ہمیں نفس واحدہ کے تجربے کا وہ طریق دریافت کرنا ہے جو عضویاتی لحاظ سے کم شدید اور نفسیاتی لحاظ سے زیادہ ایقان افروز ہو تو وہ ذہن جدید کی اس خلیج کو پاٹنے کی سعی کر رہے ہیں۔ جدید سائنسی طریق اور مذہب کے آئیڈیلز میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے جو اخلاقی و عملی جدوجہد درکار ہے اس کے نتائج ہی مذہبی واردات کے حصول کی ضرورت پوری کر کے دو مختلف ذہنی و شعوری قطبوں کے مابین قربت و مکالمے کی راہ نکال سکتے ہیں۔

یہاں علامہ نے مذہب اور سائنس کے درمیان کشمکش کے پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔ بلکہ ان دونوں کی سرحدوں کے بتدریج ایک دوسرے کے قریب آنے کے امکانات کا تذکرہ کر کے

دومختلف تہذیبی رویوں کی قربت ومکالمے کی طرف اشارہ کیا ہے اور پھر خود ان خطبات میں تطبیق کی راہ اختیار کر کے اس کے عملاً کارگر و موثر ہونے کی دلیل بھی فراہم کی ہے۔

خطبات کی معنویت دور جدید کے لحاظ سے اہمیت مسلمہ ہے۔ علامہ نے جس انداز سے ذہن جدید کی مشکلات کو پیش نظر رکھ کر اسلام کی بنیادی تعلیمات کی تفہیم اور ایمانی ایقان اور شرح صدر کے ساتھ ان پر عمل پیرا ہونے کے امکانات کی نشاندہی کی ہے بلاشبہ وہ مستقبل کے مسلم ماہرین الٰہیات کے لیے ایک راہ عمل کا تعین کرتے ہیں۔ تاہم اس وقت اہم ترین چیلنج یہ درپیش ہے کہ کس طرح الوہی رہنمائی کے بارے میں وہ شرح صدر اور ایمانی ایقان بحال ہو جو ہماری تہذیبی کی بقا اور تسلسل کے لیے ضروری ہے۔ موجود فکری اور روحانی ورثے کے بارے میں علامہ کے ملاحظات کی معنویت کو واضح کرنے کے لیے یہاں ہم حضرت مجدد الف ثانی کے ایک مکتوب کا حوالے دے رہے ہیں جو آپ نے اپنے ایک مرید کے مذہبی تجربے کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا:

میرے فرزند نے پوچھا تھا کہ اس راہ کا سالک مقامات عروج میں کبھی اپنے آپ کو وانبیائے کرام علیہم الصلوۃ والسلام کے مقامات میں پاتا ہے۔ بلکہ بعض اوقات یوں محسوس کرتا ہے کہ ان مقامات سے بھی بلند چلا گیا ہے۔ اس معنے کا راز کیا ہے۔ حالانکہ سب کا اس بات پر اتفاق اور اجماع ہے کہ فضیلت انبیائے کرام علیہم الصلوۃ والسلام کے لئے ہے۔ اولیا جو کچھ حاصل کرتے ہیں۔ یا ولایت کے مقامات تک پہنچتے ہیں۔ انہی کی متابعت سے پہنچتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ انبیائے کرام علیہم الصلوۃ والسلام کے وہ مقامات ان مقامات عروج کی نہایت نہیں ہیں۔ بلکہ ان بزرگواروں کا عروج ان مقامات سے کئی مرتبہ بلند ہے۔ کیونکہ وہ مقامات واسمائے الٰہی جل شانہ سے مراد ہیں جو ان کے تعینات کے مبادی اور حضرت حق تعالیٰ کی طرف سے فیوض کے وسیلے ہیں۔ کیونکہ حضرت ذات کو اسماء کے وسیلے کے بغیر وعالم کے ساتھ کچھ مناسبت نہیں ہے۔ اور غنا کے سوا کوئی نسبت حاصل نہیں ہے۔ آیت کریمہ **ان اللہ غنی عن العالمین** (اللہ جہان والوں سے غنی ہے) اس معنی پر گواہ ہے اور جب یہ بزرگوار مراتب عروج سے نزول فرماتے ہیں اور اوپر کے انوار کو اپنے ساتھ لے کر نیچے آتے ہیں تو ان اسماء میں ان کے مرتبوں کے اختلاف کے بموجب جو ان کے طبعی مقامات کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں،

اقامت فرماتے ہیں اور وطن بنالیتے ہیں۔ پس اگر کوئی ان کو قرار پذیر ہونے کے بعد ڈھونڈے تو ان کو انہی اسماء میں پائے گا۔ پس وہ بلند استعداد والا جو حضرت ذات کی طرف متوجہ ہے ناچار عروج کے وقت ان اسماء میں پہنچے گا اور اس جگہ اوپر کو گزر جائے گا۔ الاماشاءاللہ لیکن جب وہ سالک اوپر سے نیچے آئے گا اور اس اسم میں جو اس کے وجودی تعین کا مبدء ہے نزول کرے گا تو وہ اسم ذات ان اسموں سے جو انبیائے کرام علیہم الصلوۃ والسلام کے مقامات ہیں بہت نیچے ہوگا اور اس جگہ مقامات کا فرق ظاہر ہو جائے گا کیونکہ افضلیت کا مدار اس بات پر ہے کہ جس کا مقام بلند ہے وہی افضل ہے۔ اور جب تک سالک اپنے اسم میں واپس نہ آئے اور اپنے اسم کو ان اسموں سے نیچے معلوم نہ کرے اور ان بزرگواروں کی افضلیت کو ذوق وحال کے طور پر معلوم نہیں کرسکتا۔ بلکہ تقلید کے طور پر ان کو افضل کہتا ہے اور پہلے یقین پر ان کی اولیت کا حکم کرتا ہے۔ لیکن اس کا وجدان وذوق اس کے حکم کا مکذب ہوتا ہے۔ ایسے وقت میں بارگاہ الٰہی میں التجا اور زاری اور عجز ونیاز کرنا ضروری ہے تاکہ اصل حقیقت ظاہر ہو جائے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سالکوں کے قدم پھسل جاتے ہیں۔[۱۲۹]

اس مکتوب کو پڑھ کر یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں:

☆ سالک کے مقامات عروج کی طرف بڑھنے کا مفہوم کیا ہے؟
☆ اسمائے الٰہی سے مراتب کا تعین کس طرح ہوتا ہے اور وہ کس طرح فیض الٰہی کا وسیلہ ہیں؟
☆ ذاتِ حق کی اسماء کے ذریعے عالم میں کس طرح مناسبت ہے؟
☆ سالک کا مراتب عروج ونزول کے بارے میں ادراک اضافی کیوں ہے اور حتمی کیوں نہیں؟
☆ مراتب کا ادراک کس طرح ذوق وحال پر مبنی ہے؟
☆ راہِ طریقت، جو کلیتاً طلب حق کی راہ ہے، میں لغزش میں مبتلا ہونے کی کیا صورتیں ہیں کہ سالک ان سے محفوظ رہنے کا اہتمام کرے؟

اس طرح مختلف اصطلاحات مثلاً نفس، خفی، سر، اخفی، عالم امر وغیرہ کی بھی تعبیر ضروری ہے تاکہ ذہن جدید ان کی معنویت سے استفادہ کر سکے۔ علامہ نے بھی حضرت مجدد کے ایک مکتوب کا ذکر کرتے ہوئے عالم امر کو رہنمائی دینے والی توانائی کی دنیا کہا ہے۔[۱۳۰]

علامہ کے مطابق مذہبی تجربے کا وقوع عبادت سے ہوگا جو فی الاصل آیات الٰہی کی روحانی تجلی کے حصول کا ذریعہ ہے۔[۱۳۱]

سو مذہبی تجربہ ظاہری آیات سے بھی وقوع پذیر ہو سکتا ہے اور باطنی آیات سے بھی۔ تاہم دونوں صورتوں میں اس کا مقصود ایک ہی ہے کہ سالک ایقان کی منزل کو حاصل کر لے۔ ظاہری آیات کی صورت میں آیات آفاق مذہبی تجربے کے حصول کا ذریعہ ہوں گی جیسا کہ حضرت مجدد فرماتے ہیں:

اول عقاید کا درست کرنا ضروری ہے۔ اور اس امر کی تصدیق سے جو تواتر و ضرورت کے طور پر دین سے معلوم ہوا ہے چارہ نہیں ہے۔ دوسرے ان باتوں کا علم و عمل ضروری ہے جن کا متکفل علم فقہ ہے۔ اور تیسرے طریقہ صوفیہ کا سلوک بھی درکار ہے۔ نہ اس غرض کے لیے کہ غیبی صورتیں اور شکلیں مشاہدہ کریں۔ اور نوروں اور رنگوں کا معائنہ کریں۔ حسّی صورتیں اور انوار کیا کم ہیں کہ کوئی ان چھوڑ کر ریاضتوں اور مجاہدوں سے غیبی صورتوں اور انوار کی ہوس کرے۔ حالانکہ یہ حسّی صورتیں اور انوار اور وہ غیبی صورتیں اور انوار دونوں حق تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ اور حق تعالیٰ کے صانع ہونے پر روشن دلیلیں ہیں۔ چاند و سورج کا نور جو عالم شہادت سے ہے ان انوار سے جو عالم مثال میں دیکھیں کئی گنا زیادہ ہے۔ لیکن چونکہ یہ دید دائمی ہے اور خاص و عام اس میں شریک ہیں اس لئے اس کو نظر اور اعتبار میں نہ لا کر انوار غیبی کی ہوس کرتے ہیں۔ ہاں

آبے کہ رود پیش درت تیرہ نماید

''جو پانی تیرے دروازے کے سامنے سے گزرتا ہے وہ تجھے کالا نظر آتا ہے۔''

طریق صوفیہ کے سلوک سے مقصود یہ ہے کہ معتقدات شرعیہ میں یقین زیادہ حاصل ہو جائے۔ تاکہ استدلال کی تنگی سے کشف کے میدان میں آ جائیں۔[۱۳۲]

گویا اس طرح زندگی کے تمام امور، عمرانی روابط اور شب و روز میں قدرت الٰہیہ کی کارفرمائی سالک کا مشاہدہ بن جائے گا جبکہ باطنی آیات کی صورت میں آیات انفس مذہبی تجربے کے حصول کا ذریعہ ہوں گی حضرت مجدد فرماتے ہیں:

طریق صوفیہ پر سلوک کرنے سے مقصود یہ ہے کہ معتقدات شرعیہ کا جو ایمان کی حقیقت ہیں زیادہ یقین حاصل ہو جائے۔ اور فقہیہ احکام کے ادا کرنے میں آسانی میسر ہو۔ نہ کہ اس کے

سوا کچھ اور امر۔ کیونکہ رویت کا وعدہ آخرت میں ہے اور دنیا میں البتہ واقع نہیں ہے۔ وہ مشاہدات اور تجلیات جن کے ساتھ صوفیہ خوش ہیں۔ وہ صرف ظلال سے آرام پانا اور شبہ و مثال سے تسلی حاصل کرنا ہے۔ حق تعالیٰ وراء الوراء ہے۔

عجب کاروبار ہے کہ اگر ان کے مشاہدات اور تجلیات کی حقیقت پوری پوری بیان کی جائے تو یہ ڈر لگتا ہے کہ اس راہ کے مبتدیوں کی طلب میں فتور اور ان کے شوق میں قصور پڑ جائے گا۔ اور ساتھ ہی اس بات کا بھی ڈر ہے کہ اگر باوجود علم کے کچھ بھی نہ کہے تو حق باطل کے ساتھ ملا رہے گا۔ [۱۳۳]

انفرادی طور پر اس حال سے متصف افراد ہی اجتماعی طور پر علامہ کے مذہبی تجربے کے تصور کو روبہ عمل کرنے کے قابل ہوں گے کہ وہ اجتماعی روحانی اساس کی تلاش اور روحانی جمہوریت کے قیام کو ممکن بنا سکیں۔ یعنی خطبات انفرادی روحانی تجربے سے نفسِ واحدہ کے اجتماعی تجربے تک کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔ اور دیباچہ اس تفصیل کا اجمال ہے جو اہل علم و فکر کو اپنی اجتماعی علمی اور تہذیبی زندگی کے ان پہلوؤں پر غور و فکر کی طرف متوجہ کرتا ہے جو تا حال تشنہ تحقیق ہیں۔

حوالہ جات وحواشی

۱- چغتائی، محمد عبداللہ، علامہ اقبال کا جنوبی ہند کا سفر، اقبال اکادمی پاکستان، ص ۱۷۔
۲- شیخ عطاء اللہ، اقبالنامہ (مجموعہ مکاتیب)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۱۴۵۔
۳- نقوش اقبال نمبر، ستمبر ۱۹۷۷ء علامہ اقبال کے سفر کی روداد اور خطبات۔
۴- ہاشمی، ڈاکٹر رفیع الدین، اقبالیات تفہیم و تجزیہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۵۲-۵۳۔

5- Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p.xxii.
6- Ibid, p.7.
7- Ibid, p.64.
8- Ibid, p.65.
9- Ibid, p.89.
10- Ibid, p.xxi.
11- Ibid, p.145.
12- Ibid, p.88.
13- Ibid, p.23.
14- Ibid, p.34
15- Ibid, p.34
16- Ibid, p.148.
17- Ibid, p.13.
18- Ibid, p.20.
19- Ibid, p.149.
20- Ibid, p.101-102.
21- Ibid, p:105.
22- Ibid, p.2-3.
23- Ibid, p.119.
24- Ibid, p.16.
25- Ibid, p.17.
26- Ibid, p.16.
27- Ibid, p.20.

28- Ibid, p.31.
29- Ibid, p.32.
30- Ibid.
31- Ibid, p.35-36.
32- Ibid, p.57.
33- Ibid, p.146-148.
34- Ibid, p.34.
35- Ibid, p.35.
36- Ibid, p.36.
37- Ibid, p.77.
38- Ibid, p.5.
39- Ibid.
40- Ibid, p.79.
41- Ibid, p.80.
42- Ibid.
43- Ibid, p.78-79.

۴۴۔ القرآن، بنی اسرائیل، ۱۷:۸۵۔

۴۵۔ القرآن، بنی اسرائیل، ۱۷:۸۴۔

46- Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, p.81-82.
47- Ibid, p.2.
48- Ibid, p.4.
49- Ibid, p.18.
50- Ibid, p.2.
51- Ibid, p.4.
52- Ibid, p.1-2.
53- Ibid, p.41-42.
54- Ibid, p.33.
55- Ibid, p.25.
56- Ibid, p.70.

۵۷۔ کلیات اقبال اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۵۳۰

۵۸۔ میر محمود حسین، علامہ اقبال کی داستان دکن، میسور، ص ۱۳، ۱۴

59- Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, p.60.
60- Ibid, p.62.
61- Ibid, p.63.

62- Ibid, p.108.

۶۳۔ القرآن،الحجر،۱۵:۲۱

64- Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, p.54.

۶۵۔ القرآن، یونس،۱۰:۶۔

۶۶۔ القرآن،الفرقان،۲۵:۶۲۔

67- Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, p.36-37.

68- Ibid, p.101.

69- Ibid, p.85.

۷۰۔ القرآن،الفرقان،۲۵:۵۸-۵۹۔

۷۱۔ القرآن،القمر،۵۴:۴۹-۵۰۔

72- Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, p.38-41.

73- Ibid, p.150.

74- Ibid, p.48-49.

۷۵۔ القرآن، یوسف،۱۲:۲۱

76- Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, p.70-71.

۷۷۔ مولانا جلال الدین رومی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۱۵۹۔۱۶۴، وزارت فرہنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ وانتشارات، تہران، چاپ چہارم، ۱۳۶۸۔

۷۸۔ القرآن، الحج،۲۲:۶۷۔۶۹

۷۹۔ القرآن، البقرۃ،۲:۱۱۵

۸۰۔ القرآن، البقرۃ،۲:۱۷۷

81- Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, p.71-75.

82- Ibid, p.87.

۸۳۔ القرآن، الملک،۶۷:۱-۲۔

84- Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, p.95.

۸۵۔ القرآن، مریم،۱۹:۶۶-۶۷۔

86- Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, p.96.

87- Ibid, p.98.
88- Ibid, p.109.
89- Ibid, p.143-146.
90- Ibid, p.152-157.

۹۱۔ القرآن، السجدة، ۳۲: ۷-۹۔

92- Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, p.12-13.
93- Ibid, p.7.
94- Ibid, p.7.
95- Ibid, p.8-9.

۹۶۔ القرآن، الرعد، ۱۳: ۱۱۔

۹۷۔ القرآن، البقرة، ۲: ۳۰-۳۳۔

۹۸۔ القرآن، البقرة، ۲: ۱۶۴۔

۹۹۔ القرآن، الانعام، ۶: ۹۹۔

۱۰۰۔ القرآن، الفرقان، ۲۵: ۴۵-۴۶۔

۱۰۱۔ القرآن، الغاشیة، ۸۸: ۱۷-۲۰۔

۱۰۲۔ القرآن، روم، ۳۰: ۲۲۔

103- Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, p.10-11.
104- Ibid, p.12.
105- Ibid, p.99-100.
106- Ibid, p.116.
107- Ibid, p.123.
108- Ibid, p.142.
109- Ibid, p.142.
110- Ibid, p.26.
111- Ibid, p.87-88.
112- Ibid, p.20-21.
113- Ibid, p.57.
114- Ibid, p.58.

۱۱۵۔ القرآن، الزمر، ۳۹: ۶۸۔

۱۱۶۔ القرآن، النجم، ۵۳: ۱۷۔

117- Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, p.94.

maablib.org

۱۱۸۔ القرآن، الاخلاص، ۱۱۲:۱-۴۔

119- Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, p.50.

120- Iqbal, 2006:101.

121- Iqbal, 2006:21-22.

122- Iqbal, 2006:14.

123- Iqbal, 2006:77-78.

۱۲۴۔ محمد سہیل عمر، حرف به حرف، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۱۰ء، ۲۱۳-۲۱۴۔

125- Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, p.27-28.

۱۲۶۔ القرآن، یونس، ۱۰:۶۔

۱۲۷۔ القرآن، الفرقان، ۲۵:۶۲۔

128- Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, p.36-37.

۱۲۹۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب نمبر ۲۰۸، مدینہ پبلشنگ کمپنی، بندر روڈ، کراچی، ۱۹۷۰ء

130- Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, p.153.

131- Ibid, p.71.

۱۳۲۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب نمبر ۲۰۹۔

۱۳۳۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب نمبر ۲۰۷۔

مکتوباتِ اقبال میں فکرِ اقبال کی توضیح کے آثار

علامہ محمد اقبال کے نثری اور شعری آثار ہمارا ملی سرمایہ ہے جس سے بحیثیت قوم ہم رہنمائی حاصل کرتے رہیں گے۔ علامہ کی فکر اور شعر کو سمجھنے کے لیے سب سے بنیادی ذریعہ خود علامہ کے وہ اشارات اور تفصیلات ہیں جو ان کے شعر اور فکر کے مشکل مقامات کی توضیح کرتے ہیں۔ اس میں ایک نمایاں حصہ علامہ کے خطوط کا ہے۔ علامہ کی شعری اور نثری کاوشوں کا پس منظر، ان کے معاصر حالات اور ان سے علامہ کے اپنے منشا کا تعین بڑی حد تک ان کے خطوط سے ہوتا ہے۔

مکتوباتِ اقبال کی زیادہ تعداد اردو اور انگریزی میں ہے تاہم اقبال نے چند خطوط فارسی اور جرمن زبانوں میں بھی لکھے ہیں۔ فارسی میں دو خطوط اور جرمن زبان میں ایک خط زمانے کی دست برد سے محفوظ رہ گئے۔ اقبال کے ابتدائی دور کے خطوط محفوظ نہیں۔ قدیم ترین دستیاب خط مولانا احسن مارہروی کے نام ہے[1]، جو گورنمنٹ کالج کے ہاسٹل سے ۲۸ رفروری ۱۸۹۹ء کو لکھا گیا۔ آخری خط ممنون حسن خان کے نام ۱۹/ اپریل ۱۹۳۸ء کو لکھا گیا۔[2] حضرت علامہ نے اپنی زندگی میں جو خطوط لکھے ان میں سے محفوظ و دستیاب خطوط کی تعداد تقریباً پونے چودہ سو بنتی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ علامہ اقبال کے کئی خطوط کسی مجموعہ مکاتیب میں شامل نہ ہوئے ہوں۔ تا حال اقبال کے خطوط کے درج ذیل مجموعے شائع ہو چکے ہیں:

اتالیقِ خطوط نویسی، تعداد خطوط ۱۰، طبعِ اوّل، ۱۹۱۶ء

اقبال از عطیہ بیگم، تعداد خطوط ۱۰، طبعِ اول ۱۹۴۷ء

اقبال بنام شاد، تعداد خطوط ۹۹، طبعِ اول ۱۹۸۶ء

اقبال کے خطوط جناح کے نام، تعداد خطوط ۱۳ طبعِ اول، ۱۹۴۳ء طبعِ جدید، تعداد خطوط ۱۸۔ ۱۹۸۳ء

اقبال نامہ (اول)، تعداد خطوط ۲۶۶، طبعِ اول، ۱۹۴۵ء
اقبال نامے، تعداد خطوط، ۱۷، طبعِ اوّل، ۱۹۸۱ء
اقبال یورپ میں، تعداد خطوط، ۲۷، طبعِ اوّل، ۱۹۸۵ء
اقبالنامہ (دوم)، تعداد خطوط، ۱۸۷، طبعِ اول، ۱۹۵۱ء
اقبال۔ جہانِ دیگر، تعداد خطوط ۴۴، طبعِ اوّل، ۱۹۸۳ء
انوارِ اقبال، تعداد خطوط ۱۸۵، طبعِ اول، ۱۹۶۷ء
خطوطِ اقبال بنام بیگم گرامی، تعداد خطوط ۸، طبعِ اوّل اپریل ۱۹۶۹ء
خطوطِ اقبال، تعداد خطوط ۱۱۱، طبعِ اول ۱۹۷۶ء
شاد اقبال، طبعِ اول، ۱۹۴۲ء
کلیاتِ مکاتیبِ اقبال۔ جلد ۱، تعداد خطوط ۳۱۹ و ۴، طبعِ اوّل، ۱۹۹۲ء
کلیاتِ مکاتیبِ اقبال۔ جلد ۲، تعداد خطوط ۴۲۹ و ۶، طبعِ اوّل، ۱۹۹۱ء اشاعت دوم ۱۹۹۳ء
کلیاتِ مکاتیبِ اقبال۔ جلد ۳، تعداد خطوط ۴۱۱ و ۱، طبعِ اوّل ۱۹۹۳ء
کلیاتِ مکاتیبِ اقبال۔ جلد ۴، تعداد خطوط ۳۶۵ و ۵۳، طبعِ اوّل ۱۹۹۸ء
مظلومِ اقبال، تعداد خطوط ۱۰۳، طبعِ اوّل، ۱۹۸۵ء
مکاتیب بنام خان نیاز الدین خان، خطوط، ۹۷، طبع، ۱۹۵۴ء
مکاتیبِ اقبال بنام گرامی، تعداد خطوط، ۹۰، طبعِ اول، ۱۹۶۹ء
مکتوباتِ اقبال، طبعِ اول، ۱۹۵۷ء
نوادرِ اقبال، تعداد خطوط ۵۰، طبعِ اول، ۱۹۷۳ء
Iqbal his Political Ideas at Crossroad، تعداد خطوط ۹، طبعِ اوّل، مارچ ۱۹۷۹ء
Letters and Writings of Iqbal تعداد خطوط، ۴۳ طبعِ اول، ۱۹۶۷ء
Letters of Iqbal، تعداد خطوط، ۱۰۳ طبعِ اول، ۱۹۷۸ء

ان کلیات میں انگریزی، عربی، فارسی اور جرمن زبان میں لکھے گئے خطوط کے ترجمے بھی شامل ہیں۔

علامہ کے خطوط کا مطالعہ ان کی شخصیت اور علمی و فکری جہت کے کئی گوشوں کو نمایاں کرتا

ہے۔ان خطوط میں بیان کیے گئے درج ذیل پہلو سرفہرست ہیں:

۱-علامہ کی ذاتی زندگی اور کردار
۲-تحقیقی ذوق
۳-مسلم اور مسلم تہذیب
۴-فقہ اسلامی کی تشکیل نو
۵۔فقہ کے مسائل
۶-علامہ کی کتب کی وجہ تصنیف اور طریق تصنیف
۷-علامہ کی زیر غور تصانیف

۱-علامہ کی ذاتی زندگی اور کردار

اگر علامہ کے خطوط کا بالاستعیاب مطالعہ کیا جائے تو ان کی زندگی کا ایک مربوط خاکہ مرتب ہوسکتا ہے۔ ان کے شب و روز کے معمولات ، احساسات و جذبات اور مختلف قومی اور بین الاقوامی امور پر ان کے ردعمل کی بڑی جامع اور موثر تصویر خطوط میں نظر آتی ہے۔ممتاز اقبال شناس اور استاد ڈاکٹر خالد ندیم نے تو علامہ کے خطوط سے ماخوذ پوری سوانح حیات بھی مرتب کی ہے جو شائع ہو چکی ہے۔علامہ کی زندگی کے دینی پہلو اور اللہ رب العزت سے تعلق کے ایقان افروز پہلو خطوط میں نظر آتے ہیں۔حج اور سمندری سفر کے شخصیت پر اثرات کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

جہاز کے سفر میں دل پر سے زیادہ اثر ڈالنے والی چیز سمندر کا نظارہ ہے۔ باری تعالیٰ کی قوت لامتناہی کا جو اثر سمندر دیکھ کر ہوتا ہے؛ شاید ہی کسی اور چیز سے ہوتا ہو۔حج بیت اللہ میں جو تمدنی اور روحانی فوائد ہیں، ان سے قطع نظر کر کے ایک بڑا اخلاقی فائدہ سمندر کی ہیبت ناک موجوں اور اس کی خوف ناک وسعت کا دیکھنا ہے۔جس سے مغرور انسان کو اپنے ہیچ محض ہونے کا پورا پورا یقین ہو جاتا ہے۔شارع اسلام کی ہر بات قربان ہو جانے کے قابل ہے۔[۳]

ایک اور خط میں ریا کاری سے نفرت کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لوگ ریا کاری سے عقیدت رکھتے ہیں اور اسی کا احترام کرتے ہیں ۔ میں ایک بے ریا زندگی بسر کرتا ہوں اور منافقت سے کوسوں دور ہوں۔اگر ریا کاری و منافقت ہی میرے لیے وجہ حصول

احترام وعقیدت ہوسکتی ہے تو خدا کرے میں اس دنیا سے ایسا بے تعلق اور بیگانہ جاؤں کہ میرے لیے ایک بھی آنکھ اشک بار اور ایک بھی زبان نوحہ خواں نہ ہو۔ [۴]

اپنی قلبی واردات اور احساسات کا اظہار کرتے ہوئے ۱۹۰۹ء میں عطیہ بیگم کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

اگر وہ خیالات جو میرے روح کی گہرائیوں میں طوفان بپا کیے ہوئے ہیں، عوام پر ظاہر ہو جائیں تو مجھے یقین واثق ہے کہ میری موت کے بعد میری پرستش ہوگی۔ دنیا میرے گناہوں کی پردہ پوشی کرے گی اور مجھے اپنے آنسوؤں کا خراج عقیدت پیش کرے گی۔ [۵]

سحر خیزی، آہ سحر گاہی اور شب بیداری کا ذکر و تلقین علامہ کے کلام میں جا بجا ملتی ہے۔ سحر خیزی علامہ کے معمولات کا حصہ بھی تھی۔ زندگی بھر علامہ اس معمول پر کار بند رہے۔ مہاراجہ کشن پرشاد کو ۱۹۱۶ء کے خط میں لکھتے ہیں:

سردی آرہی ہے۔ صبح چار بجے، کبھی تین بجے اُٹھتا ہوں اور پھر اس کے بعد نہیں سوتا سوائے اس کے کہ مصلے پر اونگھ جاؤں۔ [۶]

۱۱ رجون ۱۹۱۸ء میں ایک دوسرے خط میں مہاراجہ کو لکھتے ہیں:

سرکار کی صاحبزادی کو علالت کی خبر سن کر متردد ہوا ہوں۔ اللہ تعالیٰ صحت عاجل کرامت فرمائے۔ انشاء اللہ کل صبح کی نماز کے بعد دعا کروں گا۔ کل رمضان کا چاند یہاں دکھائی دیا۔ آج رمضان المبارک کی پہلی ہے۔ بندۂ روسیاہ کبھی کبھی تہجد کے لیے اُٹھتا ہے اور بعض دفعہ تمام رات بیداری میں گزر جاتی ہے۔ سو خدا کے فضل و کرم سے تہجد سے پہلے بھی اور بعد میں بھی دعا کروں گا کہ اس وقت عبادت الٰہی میں بہت لذت حاصل ہوتی ہے۔ کیا عجب ہے کہ دعا قبول ہو جائے۔ [۷]

خطوط میں علامہ نے اپنے عمومی خیالات و نظریات کو بیان کرتے ہوئے جس طرح قرآنی آیات لکھی ہیں وہ ان کی شخصیت کے اس پہلو کو نمایاں کرتی ہیں کہ وہ قرآن حکیم کی فضا اور ماحول میں ہی زندہ تھے۔ سر کشن پرشاد کے نام ۲۲ ردسمبر ۱۹۲۴ء کے خط میں لکھتے ہیں:

وہ اپنی ملازمت سے سبکدوش ہو کر ۲۴ کو لاہور پہنچنے والے ہیں۔ یہاں اُن کا زور شور سے استقبال ہوگا۔ سنا گیا ہے کہ وہ لاہور ہائی کورٹ میں پھر اپنا بیرسٹری کا کام شروع کریں گے۔ سر علی امام صاحب کے مساعی کا نتیجہ، افسوس ہے، حسب دلخواہ برآمد نہ ہوا۔ سرکار کو یاد ہوگا جو کچھ میں نے بہت مدت ہوئی، خدمت عالی میں عرض کیا تھا، معلوم نہیں اب اعلیٰ حضرت کیا طریق

اختیار کریں گے۔ بعد اس ناکامی کے عجیب عجیب خبریں اُڑائی گئیں۔ دنیا بھی خوب ہے۔ کوئی شخص اپنی تدبیر کی ناکامی ماننے کو تیار نہیں۔ خدا کا علم سب پر غالب ہے۔ ﴿وَ اللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰى اَمْرِهٖ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ﴾ [یوسف،۱۲:۲۱]۔ [8]

لاہور

سید سلیمان ندوی کے نام ۱۰/اکتوبر ۱۹۲۰ء کے خط میں لکھتے ہیں:

آپ نے بڑا کام کیا ہے جس کا صلہ قوم کی طرف سے شکر گزاری کی صورت میں مل رہا ہے، اور دربارِ نبوی ﷺ سے نہ معلوم کس صورت میں عطا ہوگا۔ وزرائے انگلستان کا جواب وہی ہے جو ان حالات میں دیا گیا ہے۔

انؤمن لبشرین مثلنا و قومھما لنا عٰبدون۔

تاہم مجھے یقین ہے کہ ہندی وفد کا سفر یورپ بڑے اہم نتائج پیدا کرے گا۔

اس خط میں قرآن حکیم کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے:

ثُمَّ اَرْسَلْنَا مُوْسٰى وَ اَخَاهُ هٰرُوْنَ بِاٰيٰتِنَا وَ سُلْطٰنٍ مُّبِيْنٍ۝ اِلٰى فِرْعَوْنَ وَ مَلَا۟ئِهٖ فَاسْتَكْبَرُوْا وَ كَانُوْا قَوْمًا عَالِيْنَ۝ فَقَالُوْۤا اَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَ قَوْمُهُمَا لَنَا عٰبِدُوْنَ۝ فَكَذَّبُوْهُمَا فَكَانُوْا مِنَ الْمُهْلَكِيْنَ۝ [9] [10]

پھر ہم نے موسیٰ (علیہ السلام) کو اور اس کے بھائی ہارون (علیہ السلام) کو اپنی آیتوں اور کھلی دلیل کے ساتھ بھیجا۝ فرعون اور اس کے لشکروں کی طرف، پس انہوں نے تکبر کیا اور تھے ہی وہ سرکش لوگ۝ کہنے لگے کہ کیا ہم اپنے جیسے دو شخصوں پر ایمان لائیں؟ حالانکہ خود ان کی قوم (بھی) ہمارے ماتحت ہے۝ پس انہوں نے دونوں کو جھٹلایا آخر وہ بھی ہلاک شدہ لوگوں میں مل گئے۝

تصوف سے تعلق تو علامہ کی شخصیت میں نمایاں ہے۔ مگر روایتی تصوف سے بڑھ کر اسرار و رموز پر مبنی روحانیت کا رنگ بھی کہیں کہیں نظر آنے لگتا ہے۔ سرکشن پرشاد کے نام ۷/مارچ ۱۹۱۷ء کے خط میں لکھتے ہیں:

اللہ اکبر سے دو چار روز ہوئے کہ ملاقات ہوئی تھی، آپ کا تذکرہ بھی ہوا تھا۔ ایاک نستعین کا دور دورہ پھر ہو جائے گا۔ مطمئن رہیے۔ آج کل لاہور میں سلطان کی سرائے میں ایک مجذوبہ نے بہت لوگوں کو اپنی طرف کھینچا ہے۔ کسی روز اُن کی خدمت میں بھی جانے کا قصد ہے۔ شاد کا

پیغام بھی پہنچادوں گا۔[۱۱]

۳۰رجون ۱۹۱۷ء کے خط میں لکھتے ہیں:

ایاک نعبد تو کوچ کر گئے۔اب تو عرش کے قریب ہوں گے یا وہاں تک پہنچ گئے ہوں گے۔ایک اور بزرگ لاہور کے قریب ہیں۔ذرا بارش ہوتو اُن کی خدمت میں حاضر ہوکر طالب دُعا ہوں گا۔اللہ تعالیٰ آپ کی مشکلات کو دور کرے۔وہاں کے حالات سُن کر تعجب ہوتا ہے۔مگر یہ چند روزہ باتیں ہیں۔وہ وقت دور نہیں کہ سب کی آنکھیں کُھل جائیں گی۔[۱۲]

علامہ امید اور یقین کے پیغام بر شاعر ہی نہیں، زندگی کے انتہائی یاس انگیز لمحات کو بھی امید و یقین کی قوت سے مسرت اور خیر میں بدلنے کی بات کرتے ہیں۔ایک خط میں لکھتے ہیں:

جو قوم ایک مشن لے کر پیدا ہوئی ہے اُس کی روحانی تربیت کے لیے ابتلا کے سوا اور کوئی ذریعہ نہیں۔ایک انگریزی مصنف جسے ابتلا کے دُور رس نتائج کا تجربہ ہو چکا تھا، لکھتا ہے کہ ''دُکھ دیوتاؤں کی ایک رحمتِ عظیمہ ہے تاکہ انسان زندگی کے ہر پہلو کا مشاہدہ کر سکے۔'' آپ اُمتِ محمدیہؐ کے خاص افراد میں سے ہیں اور اس ماموِر من اللہ قوم کے خاص افراد کو ہی امرِ الٰہی ودیعت کیا گیا ہے۔فرقۂ یاسیہ کو چھوڑ کر فرقۂ رجائیہ میں آجایئے۔[۱۳]

عشق رسولؐ علامہ کی زندگی کا اہم خاصہ ہے جو ان کے کلام و پیام میں زندگی کی حدت اور توانائی پیدا کرتا ہے۔حضور اکرمؐ سے علامہ کا تعلق کس نوعیت کا ہے، ایک خط میں لکھتے ہیں:

میرا عقیدہ ہے کہ نبی کریمؐ زندہ ہیں اور اس زمانے کے لوگ بھی ان کی صحبت سے اسی طرح مستفیض ہو سکتے ہیں جس طرح صحابہؓ ہوا کرتے تھے۔[۱۴]

۲- تحقیقی ذوق

علامہ کے خطوط میں مختلف شخصیات، نظریات، کتب، اصطلاحات وغیرہ کے بارے میں تحقیقی استفسارات ملتے ہیں جو انہوں نے اہل علم سے کیے۔ان استفسارات سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ کن مسائل کی تحقیق کر رہے تھے۔

حافظ شیرازی کے بارے میں سراج الدین پال کے نام ۱۹رجولائی ۱۹۱۶ء کے خط میں لکھتے ہیں:

ایک مشکل یہ ہے کہ حافظ کی صحیح غزلوں کا پتا نہیں چلتا۔بعض پرانے نسخوں میں بعض ایسی غزلیں

ہیں کہ وہی غزلیں خواجہ کرمانی کے دیوان میں بھی پائی جاتی ہیں۔خواجہ کرمانی وہ شخص ہے جس کے تتبع کا خود حافظ کو اعتراف ہے۔لائی پزک (جرمنی) میں جو ایڈیشن شایع ہوئی تھی، وہ غالباً سُودی (ترک شارح حافظ) کے ایڈیشن پر مبنی ہے۔اس کا مقصد زیادہ تر تشریح ہے۔سُودی کا ترجمہ بھی ہوگیا ہے مگر جرمن میں ہے۔اگر کتاب یہاں مل گئی تو میں آپ کو اس کے سمجھنے میں مدد دے سکوں گا۔براؤن کی تاریخ ادبیاتِ ایران میں بھی حافظ پر کچھ ہوگا۔یہ کتاب بھی جرمن میں ہے اور اورینٹل کالج لاہور کی لائبریری میں موجود ہے۔جب آپ مضمون لکھیں گے تو میں اس کا وہ حصہ آپ کے لیے ترجمہ کردوں گا۔علامہ مجلسی کی مجالس المومنین بھی ملاحظہ کر لیجیے۔اس میں حافظ کو شیعہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔مرزا محمد دارابی کی کتاب تلاش کر رہا ہوں، مل گئی تو آپ کو بھی دکھاؤں گا۔مولانا جامی کی نفحات الانس بھی ملاحظہ کیجیے اور غور سے دیکھیے کہ مولانا نے کس قدر احتیاط سے حافظ کے متعلق لکھا ہے۔پڑھنے سے آپ کو خود بخود یہ بات معلوم ہوجائے گی۔خواجہ حافظ کے متعلق ایک معاصرانہ شہادت ملفوظات شاہ جہانگیر اشرف میں پائی جاتی ہے۔یہ کتاب کمیاب ہے، مگر معلوم نہیں کہ یہ ملفوظات کس نے جمع کیے اور شاہ جہانگیر اشرف کی وفات کے کس قدر عرصہ بعد؟ شاہ جہانگیر اشرف، حافظ کے ہم عصر تھے اور جامع ملفوظات لکھتا ہے کہ شاہ جہانگیر اشرف حافظ کو ولی کامل تصور کرتے تھے اور وہ حافظ سے ہم صحبت رہے ہیں۔اس کے متعلق بھی میں جستجو کر رہا ہوں۔[۱۵]

منصور حلاج کے بارے میں حافظ محمد اسلم جیراج پوری کے نام ۷ار مئی ۱۹۱۹ء کے خط میں لکھتے ہیں:

پروفیسر نکلسن اسلامی شاعری اور تصوف کے نام سے ایک کتاب لکھ رہے ہیں جو عنقریب شائع ہوگی۔ممکن ہے کہ یہ کتاب ایک حد تک وہی کام کردے جو میں کرنا چاہتا تھا۔منصور حلاج کا رسالہ کتاب الطواسین جس کا ذکر ابن حزم کی فہرست میں ہے، فرانس میں شایع ہوگیا ہے۔مؤلف نے فرنچ زبان میں نہایت مفید حواشی اس پر لکھے ہیں۔آپ کی نظر سے گذرا ہوگا۔حسین کے اصلی معتقدات پر اس رسالے سے بڑی روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اُس زمانے کے مسلمان منصور کی سزادہی میں بالکل حق بجانب تھے۔اس کے علاوہ ابن حزم نے کتاب الملل میں جو کچھ منصور کے متعلق لکھا ہے، اس کی اس رسالے سے پوری تائید ہوتی ہے۔لطف یہ ہے کہ غیر صوفیا قریباً سب کے سب منصور سے بیزار تھے، معلوم نہیں

متاخرین اس کے اس قدر دلدادہ کیوں ہو گئے۔[16]

حارث محاسبی کے بارے میں ایک خط میں لکھتے ہیں:

وہ مارگیریٹ سمتھ کی کتاب An Early Mystic of Baghdad (حارث ابن اسد المحاسبی) کا جو چند ماہ قبل شایع ہوئی، مطالعہ کریں۔ انھیں چاہیے کہ اس کتاب کا ایک ایک لفظ نہایت غور پڑھیں۔ انھیں چاہیے کہ اس کتاب کا ایک ایک لفظ نہایت غور سے پڑھیں۔ اس کتاب سے انھیں نہ صرف غزالی کی تعلیمات کے سمجھنے میں بڑی مدد ملے گی بلکہ غزالی کے توسط سے مشرق و مغرب کے یہودی اور عیسائی تصوف پر محاسبی کے اثرات کا بھی معقول اندازہ ہو سکے گا۔[17]

۳- مسلم اور مسلم تہذیب

مسلم تہذیب اور ملت اسلامیہ علامہ کی نظم و نثر کا ایسا موضوع ہے جو زندگی بھر ان کے غور و فکر کا مرکز رہے۔ مسلم اور مسلم تہذیب کے بارے میں کتنے ہی تصورات ہیں جو علامہ کی نثری تحریروں، اردو اور فارسی شاعری میں موجود ہیں مگر ان کی کماحقہٗ توضیح تشنہ رہ جاتی ہے۔ مکتوبات میں ان تصورات کی توضیح اور وہ جہات سامنے آتی ہیں جو علامہ نے خود بیان کی ہیں۔ ہندوستان میں مسلمانوں کے مستقبل کے بارے میں میر غلام بھیک نیرنگ کو ۵ر دسمبر ۱۹۲۸ء کے خط میں لکھتے ہیں:

میرے نزدیک تبلیغ اسلام کا کام اس وقت تمام کاموں پر مقدم ہے۔ اگر ہندوستان میں مسلمانوں کا مقصد سیاسیات سے محض آزادی اور اقتصادی بہبودی ہے اور حفاظت اسلام اس کا عنصر نہیں جیسا کہ آج کل کے قوم پرستوں کے رویہ سے معلوم ہوتا ہے تو مسلمان اپنے مقاصد میں کبھی کامیاب نہ ہوں گے۔[18]

اسی خط میں دوسری جگہ لکھتے ہیں:

میں علی وجہ البصیرت کہتا ہوں اور سیاسیات حاضرہ کے تھوڑے سے تجربے کے بعد کہ ہندوستان کی سیاسیات کی روش جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے، خود مذہب اسلام کے لیے ایک خطرہ عظیم ہے۔ میرے خیال میں شدھی کا خطرہ اس خطرہ کے مقابلے میں کچھ وقعت نہیں رکھتا یا کم از کم شدھی ہی کی ایک غیر محسوس صورت ہے۔[19]

علامہ کے اسلام اور ملت اسلامیہ کے لیے درد کا اظہار مخدوم میراں شاہ صاحب کے نام ۲۹ / مارچ ۱۹۳۸ء کے خط سے ہوتا ہے۔ اس خط میں علامہ لکھتے ہیں:

دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اس امر کی توفیق دے کہ آپ اپنی قوت، ہمت، اثر و رسوخ اور دولت و عظمت کو حقائق اسلام کی نشر و اشاعت میں صرف کریں۔ اس تاریک زمانے میں حضور رسالت مآب (صلی اللہ علیہ وسلم) کی سب سے بڑی خدمت یہی ہے...... افسوس؛ شمال مغربی ہندوستان میں جن لوگوں نے علم اسلام بلند کیا، ان کی اولادیں دنیوی جاہ و منصب کے پیچھے پڑ کر تباہ ہوگئیں اور آج ان سے زیادہ جاہل کوئی مسلمان مشکل سے ملے گا، الا ماشاء اللہ![20]

منشی صالح محمد صاحب کو ۱۸/ اپریل ۱۹۳۱ء کے خط میں لکھتے ہیں:

اسلام پر ایک بہت بڑا نازک وقت ہندوستان میں آرہا ہے۔ سیاسی حقوق اور ملی تمدن کا تحفظ تو ایک طرف، خود اسلام کی ہستی معرض خطر میں ہے۔ میں ایک مدت سے اس مسئلہ پر غور کر رہا ہوں اور اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ مسلمانوں کے لیے مقدم ہے کہ ایک بہت بڑا نیشنل فنڈ قائم کریں جو ایک ٹرسٹ کی صورت میں ہو اور اس کا روپیہ مسلمانوں کے تمدن اور ان کے سیاسی حقوق کی حفاظت اور ان کی دینی اشاعت وغیرہ پر خرچ کیا جائے۔ اسی طرح ان کے اخبارات کی حالت درست کی جائے اور وہ تمام وسائل اختیار کیے جائیں جو زمانہ حال میں اقوام کی حفاظت کے لیے ضروری ہیں۔[21]

علامہ نے اپنی زندگی میں جن فکری و علمی اور سیاسی فتنوں کا مقابلہ کیا ان میں فتنہ وطنیت و قومیت بھی ہے۔ علامہ نے فتنۂ قومیت و وطنیت کو اسلام اور مسلمانوں کا سب سے بڑا دشمن قرار دیا اور وہ مسلمانوں میں اس عصبیت کے پیدا ہونے کے مخالف تھے۔ سید سلیمان ندوی کو ۱۸/ مارچ ۱۹۲۸ء کے خط میں لکھتے ہیں:

بزم اغیار کی رونق ضروری تھی۔ اسلام کا ہندوؤں کے ہاتھ بک جانا گوارا نہیں ہوسکتا۔ افسوس اہل خلافت اپنی اصلی راہ سے بہت دور جا پڑے۔ وہ ہم کو ایک ایسی قومیت کی راہ دکھا رہے ہیں جس کو کوئی مخلص مسلمان ایک منٹ کے لیے بھی قبول نہیں کرسکتا۔[22]

اکبر الہ آبادی کو ۱۱/ جون ۱۸ء کے خط میں لکھتے ہیں:

اس وقت اسلام کا دشمن سائنس نہیں...... اس کا دشمن یورپ کا جغرافیائی جذبۂ قومیت ہے جس نے ترکوں کو خلافت کے خلاف اکسایا۔ مصر میں مصریوں کے لیے آواز بلند کی اور ہندوستان کو

چین انڈین ڈیموکریسی کا بے معنی خواب دکھایا۔ [۲۳]

علامہ کی نگاہ میں مسلم یا ملت اسلامیہ تاریخ انسانی کی تہذیبی ترقی کا نکتہ کمال اور حاصل ہے۔ مولانا گرامی کے نام مسلم کی تعریف کرتے ہوئے ۱۲/اکتوبر ۱۹۱۸ء کے خط میں لکھتے ہیں:

مسلم تودۂ خاک نہیں کہ خاک اُسے جذب کر سکے۔ یہ ایک قوتِ نورانیہ ہے کہ جامع ہے جواہر موسویت اور ابراہیمیت کی۔ آگ اسے چھو جائے تو بردو سلام بن جائے۔ پانی اس کی ہیبت سے خشک ہو جائے۔ آسمان و زمین میں یہ سما نہیں سکتی کہ یہ دونوں ہستیاں اس میں سمائی ہیں۔ پانی آگ جذب کر لیتا ہے۔ عدم بود کو کھا جاتا ہے۔ پستی بلندی میں سما جاتی ہے۔ مگر جو قوت جامع اضداد ہو اور محلل تمام تناقضات کی ہو، اُسے کون جذب کرے۔ مسلم کو موت نہیں چھو سکتی کہ اس کی قوتِ حیات و موت کو اپنے اندر جذب کر کے حیات و ممات کا تناقض مٹا چکی ہے۔ [۲۴]

ایک مثالی مسلم نوجوان کے لیے علامہ نے شاہین کا استعارہ استعمال کیا ہے۔ شاہین کی وہ کون سی خصوصیات ہیں جن کی وجہ سے علامہ نے شاہین کو بطور علامت اختیار کیا، مولوی ظفر احمد صاحب صدیقی کے نام ۱۲/دسمبر ۱۹۳۶ء کے خط میں لکھتے ہیں:

شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں، اس جانور میں اسلامی فقر کے تمام خصوصیات پائے جاتے ہیں۔ (۱) خوددار اور غیرت مند ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا۔ (۲) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا (۳) بلند پرواز ہے (۴) خلوت پسند ہے (۵) تیز نگاہ ہے۔ [۲۵]

صوفیانہ افکار و تعلیمات علامہ کی دلچسپی اور تحقیق کا موضوع رہے ہیں۔ حضرت شیخ اکبر کے بنیادی تصورات کے بارے میں استفسار کرتے ہوئے پیر سید مہر علی شاہ گولڑوی کے نام ۸/اگست ۱۹۳۳ء کے خط میں لکھتے ہیں:

جناب کی وسعتِ اخلاق پر بھروسہ کرتے ہوئے یہ چند سطور لکھنے کی جرأت کرتا ہوں کہ اس وقت ہندوستان بھر میں کوئی اور دروازہ نہیں جو پیشِ نظر مقصد کے لیے کھٹکھٹایا جائے۔

میں نے گذشتہ سال انگلستان میں حضرت مجدد الف ثانی پر ایک تقریر کی تھی جو وہاں کے اداشناس لوگوں میں بہت مقبول ہوئی۔ اب پھر ادھر جانے کا قصد ہے اور اس سفر میں حضرت محی الدین ابن عربی پر کچھ کہنے کا ارادہ ہے۔ نظر بایں حال چند امور دریافت طلب ہیں۔ جناب کے اخلاقِ کریمانہ سے بعید نہ ہوگا اگر ان سوالات کا جوابِ شافی مرحمت فرمایا جائے۔

(۱) اوّل یہ کہ حضرت شیخ اکبر نے تعلیم حقیقت زمان کے متعلق کیا کہا ہے اور ائمہ متکلمین سے

کہاں تک مختلف ہے۔
(۲) یہ تعلیم شیخ اکبر کی کون کون سی کتب میں پائی جاتی ہے اور کہاں کہاں۔ اس سوال کا مقصود یہ ہے کہ سوال اوّل کے جواب کی روشنی میں خود بھی ان مقامات کا مطالعہ کرسکوں۔[۲۶]

علوم اسلامیہ کے مقاصد کیا ہونے چاہئیں، اور اسلامی معاشرے کو کس طرح کا نصاب اور نظام تعلیم درکار ہے، اس کے بارے میں صاحبزادہ آفتاب احمد خاں کے نام ۴رجون ۲۵ء کے خط میں لکھتے ہیں:

میں نے علوم اسلامیہ کے متعلق آپ کے نہایت عمدہ نوٹ کا بہت دلچسپی کے ساتھ مطالعہ کیا۔ معلوم ہوتا ہے آپ نے اس پر بہت کچھ غور کیا ہے۔ اس مضمون پر مختلف نقطۂ نظر بالخصوص جدید دنیائے اسلام میں عالمگیر روح انسانیت Humanism کی تخلیق بلکہ بیداری کے لحاظ سے نگاہ ڈالنی چاہیے۔ بہرحال قبل اس کے کہ میں کچھ عرض کروں میں چند منتشر خیالات جو میرے ذہن میں آئے علوم اسلامیہ کے مقاصد کے سلسلہ میں بیان کروں گا:
بہتر و مسلمہ جامعیت کے علما و فقہا وغیرہ کو تعلیم و تربیت دینا (یہ آپ کا پہلا مقصد ہے جو آپ نے اپنے مراسلہ کے صفحہ چار پر بیان فرمایا ہے اور اس سے مجھے کلی اتفاق ہے)
ایسے عالم پیدا کرنا جو اسلامی افکار اور ادبیات کے مختلف شعبوں میں اپنی تحقیقات سے اسلامی تمدن اور موجودہ علوم کے درمیان حیات دماغی کا جو تسلسل پایا جاتا ہے۔ اس کی از روئے نشو و نمو جستجو کریں۔ اس کی تشریح کی ضرورت ہے۔[۲۷]

اسلامی علم الانساب کی حکمت اور اس کی سماجی و بشریاتی اہمیت کے بارے میں خالد خلیل کے نام لکھتے ہیں:

اگر اسلامی علم الانساب کا کام باقاعدہ طور پر کیا گیا تو اغلبًا ایسے اکتشافات بروئے کار آئیں گے جن سے دنیائے اسلام کی بابت ترکوں کا دائرہ نظر وسیع تر ہو جائے گا اور اس طرح پر ممکن ہے کہ نوخیز نسل کا ذہنی اور روحانی نصب العین محکم تر ہو جائے۔ علاوہ ازیں اس قسم کی تحقیقات سے انسانی علوم کے سرمایہ میں اضافہ ہوگا اور ممکن ہے نسلی خصوصیتوں کی تہ میں وحدت روح کے ایسے سامان دریافت ہوسکیں جن کا اندازہ سطحی مشاہدہ سے بمشکل لگایا جاسکتا ہے۔ ممکن ہے اس سے یہ حقیقت بھی بے نقاب ہو سکے کہ ایشیا کی سیرت کی تشکیل میں جس کا راز اب تک معلوم نہیں کیا جاسکا ہے۔ مہتم بالشان تاتاری نسل کی بعض اہم تر شاخیں کارفرما رہی ہوں۔ جو کام آپ کے

پیش نظر ہے، اس کے امکانات بے پایاں ہیں اور مجھے یقین ہے آپ اپنے خطبات علمی سے انسانیت، اسلام اور اپنے ملک وملت کی زبردست خدمت انجام دیں گے اور کم از کم دس سال کی مستقل سعی و محنت کے بعد آپ ملل اسلام اور ان لوگوں کے لیے جو بطریق مختلفہ ان ملل سے دلچسپی رکھتے ہیں، ایک کلیتہً جدید نقطۂ نظر مہیا کر سکیں گے۔ [۲۸]

۴- فقہ اسلامی کی تشکیل نو

فقہ اسلامی کی تشکیل نو کی علامہ کو عمر بھر آرزو رہی۔ کشن پرشاد کے نام ۱۵/اپریل ۱۹۱۷ء کے خط میں لکھتے ہیں:

فقہِ اسلام میں اس وقت ایک مفصل کتاب بزبان انگریزی زیرِ تصنیف ہے جس کے لیے میں مصر وشام وعرب سے مصالحہ جمع کیا ہے جو انشاء اللہ بشرطِ زندگی شائع ہوگی اور مجھے یقین ہے کہ اپنے فن میں ایک بےنظیر کتاب ہوگی۔ میرا ارادہ ہے کہ اس کتاب کو تفصیلِ مسائل کے اعتبار سے ایسا ہی بناؤں گا جیسی کہ امام نسفیؒ کی 'مبسوط' ہے جو ساٹھ جلدوں میں لکھی گئی تھی۔ [۲۹]

صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء کے خط میں لکھتے ہیں:

کیا اچھا ہو کہ وہ شریعتِ محمدیہؐ پر ایک مبسوط کتاب مرتب فرمائیں جس میں عبادات ومعاملات کے متعلق صرف قرآن سے استدلال کیا گیا ہو، ''معاملات'' کے متعلق خاص طور پر۔ اس قسم کی کتاب کی آج کل شدید ضرورت ہے۔ ہندوستان میں تو شاید اس کے مقبول ہونے کے لیے مدت درکار ہے، ہاں دوسرے اسلامی ممالک میں اس کی ضرورت کا احساس ہر روز بڑھ رہا ہے۔ شیخ علی رزاق اور دوسرے علمائے مصر کے مباحث سے مولوی صاحب آگاہ ہوں گے۔ علی ہذا القیاس ترکی میں بھی یہی مسائل زیرِ غور ہیں۔ اس پر ایک آدھ کتاب بھی تصنیف ہو چکی ہے۔ جس میں زیادہ تر زمانہ حال کے مغربی اُصولِ فقہ کو ملحوظ رکھ کر فقہ اسلامی پر بحث کی گئی ہے۔ ترکوں نے جو ''چرچ'' اور ''سٹیٹ'' میں امتیاز کر کے ان کو الگ کر دیا ہے، اس کے نتائج نہایت دُور رس ہیں اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ افتراق اقوامِ اسلامیہ کے لیے باعث برکت ہوگا یا شقاوت۔ [۳۰]

۵- فقہ کے مسائل

فقہ کی تشکیل نو کس طرح ہوگی اور معاصر حالات میں وہ کون سے زندہ مسائل تھے جن کے

بارے میں علامہ کوئی رائے قائم کرنا چاہتے تھے، اس کی تفصیل بھی مکتوبات میں ملتی ہے۔

سید سلیمان ندوی کے نام ۱۵ر جنوری ۱۹۳۴ء کو لکھتے ہیں:

دُنیا اس وقت عجیب کشمکش میں ہے۔ جمہوریت فنا ہورہی ہے اور اس کی جگہ ڈکٹیٹر شپ قائم ہورہی ہے۔ جرمنی میں مادی قوت کی پرستش کی تعلیم دی جارہی ہے۔ سرمایہ داری کے خلاف پھر ایک جہادِ عظیم ہورہا ہے۔ تہذیب وتمدن (بالخصوص یورپ میں) بھی حالتِ نزع میں ہے۔ غرض کہ نظامِ عالم ایک نئی تشکیل کا محتاج ہے۔ ان حالات میں آپ کے خیال میں اسلام اس جدید تشکیل کا کہاں تک ممد ہوسکتا ہے؟ اس مبحث پر اپنے خیالات سے مستفیض فرمایے، اور اگر کوئی کتابیں ایسی ہوں جن کا مطالعہ اس ضمن میں مفید ہوتو ان کے ناموں سے آگاہ فرمایے۔ [۳۱]

یکم فروری ۱۹۳۴ء کو سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں:

ایک اور سوال پوچھنے کی جرأت کرتا ہوں: (۱) احکامِ منصوصہ میں توسیعِ اختیار امام کے اُصول کیا ہیں؟ (۲) اگر امام توسیع کرسکتا ہے تو کیا ان کے عمل کو محدود بھی کرسکتا ہے؟ اس کی کوئی تاریخی مثال ہوتو واضح فرمایے (۳) زمین کا مالک قرآن کے نزدیک کون ہے؟ اسلامی فقہا کا مذہب اس بارے میں کیا ہے؟ قاضی مبارک میں شاید اس کے متعلق کوئی فتویٰ ہے، وہ فتویٰ کیا ہے؟ (۴) اگر کوئی اسلامی ملک (روس کی طرح) زمین کو حکومت کی ملکیت قرار دے تو کیا یہ بات شرعِ اسلامی کے موافق ہوگی یا مخالف؟ اس مسئلہ کا سیاست اور اجتماعِ معاشرت سے گہرا تعلق ہے، کیا یہ بات بھی رائے امام کے سپرد ہوگی؟ (۵) صدقات کی کتنی قسمیں اسلام میں ہیں؟ صدقہ اور خیرات میں کیا فرق ہے؟ تکلیف تو آپ کو ان سوالات کے جواب میں ہوگی، مگر مجھے اُمید ہے کہ آپ مجھے اس زحمت کے لیے معاف فرمائیں گے۔ [۳۲]

سید سلیمان ندوی کے نام یکم اپریل ۱۹۳۴ء کو لکھتے ہیں:

۱- آپ کا والا نامہ ابھی ملا ہے جس کے لیے بہت شکر گذار ہوں۔ میں نے آپ کا پہلا خط پھر دیکھا ہے۔ آپ نے جو کچھ لکھا ہے، درست ہے مگر میں ان معاملات کی ایک فہرست چاہتا ہوں جن کے متعلق رائے قائم کرنا ''امام'' کے سپرد ہے۔ جرائم میں ایسے جرم ہیں جن کی تعزیر غالباً قرآن شریف میں مقرر ہے، اُن کے متعلق امام کیونکر رائے دے سکتا ہے؟

۲- آپ فرماتے ہیں کہ تواترِ عمل کی ایک مثال نماز ہے۔ مگر مالکیوں اور حنفیوں اور شیعوں میں جو اختلاف صورتِ نماز میں ہے، وہ کیونکر ہوا؟ [۳۳]

سید سلیمان ندوی کے نام ۲۴/اپریل ۱۹۲۶ء کے خط میں لکھتے ہیں:

مضمون 'اجتہاد' کی تکمیل کے بعد حافظ ابن قیم کی کتاب طریق الحکمیہ پر اور اس کے بعد المقابلات پر جس کا ذکر آپ نے اپنے خط میں کیا ہے، لکھنے کا ارادہ ہے۔ شریعتِ احادیث کے متعلق جو کھٹک میرے دل میں ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ احادیث سرے سے بیکار ہیں، ان میں ایسے بیش بہا اصول ہیں کہ سوسائٹی باوجود اپنی ترقی و تعالی کے اب تک ان کی بلندیوں تک نہیں پہنچی۔ مثلاً ملکیت شاملات دہ کے متعلق المرعیٰ للہ ورسولہ (بخاری) اس حدیث کا ذکر میں نے مضمون 'اجتہاد' میں بھی کیا ہے۔ بہرحال چند اُمور اور دریافت طلب ہیں۔ اگرچہ آپ اس وقت سفرِ حجاز کی تیاریوں میں مصروف ہوں گے، تاہم مجھے یقین ہے کہ آپ ازراہِ عنایت میرے سوالات پر کسی قدر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالیں گے۔

۱- آپ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کی دو حیثیتیں ہیں، نبوت اور امامت۔ نبوت میں احکامِ قرآنی اور آیاتِ قرآنی سے حضور کا استنباط داخل ہیں، دریافت طلب امر یہ ہے کہ کیا حضورؐ کے استنباط یا اجتہاد کی بنا محض عقل بشری اور تجربہ و مشاہدہ ہے یا یہ بھی وحی میں داخل ہے؟ اگر وحی میں داخل ہے تو اس پر آپ کیا دلیل قائم کرتے ہیں؟ میں خود اس کے لیے دلیل رکھتا ہوں مگر میں اس پر اعتماد نہیں کرتا اور آپ کا خیال معلوم کرنا چاہتا ہوں۔ ''وحی غیر متلو'' کی تعریف نفسیاتی اعتبار سے کیا ہے؟ کیا وحی متلو اور غیر متلو کے امتیاز کا پتا رسول اللہ ﷺ کے عہدِ مبارک میں چلتا ہے یا یہ اصطلاحات بعد میں وضع کی گئیں؟

۲- حضور ﷺ نے اذان کے متعلق صحابہؓ سے مشورہ کیا، کیا یہ مشورہ نبوت کے تحت میں آئے گا یا امامت کے تحت میں؟

۳- فقہا کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے، وہ بیوی کو یا اُس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جا سکتا ہے؟ اس مسئلہ کی بنا کوئی آیتِ قرآنی یا حدیث؟

۴- امام ابوحنیفہ کے نزدیک طلاق یا خاوند کی موت کے دو سال بعد بھی اگر بچہ پیدا ہو تو قیاس اس بچہ کے ولد الحرام ہونے پر نہیں کیا جا سکتا، اس مسئلے کی اساس کیا ہے؟ کیا یہ اصول محض ایک قاعدۂ شہادت ہے یا جزوِ قانون ہے۔ اس سوال کے پوچھنے کی وجہ یہ ہے کہ مروجہ ایکٹ شہادت کی رو سے تمام وہ قواعد شہادت جو اس ایکٹ کے نفاذ سے پہلے ملک میں مروج تھے، منسوخ کیے گئے۔ ہندوستان کی عدالتوں نے مذکورہ بالا اُصول کو قاعدۂ شہادت قرار دے کر منسوخ کر دیا۔

نتیجہ اس کا بعض مقامات میں یہ ہوتا ہے کہ ایک مسلمان بچہ جو فقہ اسلامی کے رُو سے ولد الحلال ہے، ایکٹ شہادت کے رُو سے ولد الحرام قرار پاتا ہے۔ ایکٹ شہادت میں اور بھی باتیں ہیں جن کا ذکر اس مضمون میں کرنے کا ارادہ ہے جو میں حافظ ابن قیم کے فلسفۂ شہادت پر لکھوں گا۔[۳۴]

۶- کتب کی وجہ تصنیف و طریق تصنیف

مکتوبات علامہ کی مختلف تصانیف کی تصنیفی تاریخ اور پس منظر سے بھی آگاہ کرتے ہیں۔ مثلاً انگریزی خطبات کے اردو نام کا ذکر خود علامہ نے نیاز احمد کے نام ۱۱رفروری ۱۹۳۱ء کے خط میں یوں کیا:

آپ میرے خطبات ''تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامی'' جو میں نے علی گڑھ اور جنوبی ہندوستان میں دیے تھے، مطالعہ کیجیے۔ وہ شایع ہو چکے ہیں۔ مذہبی مسائل، بالخصوص اسلامی مذہبی مسائل کے فہم کے لیے ایک خاص تربیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ افسوس کہ مسلمانوں کی نئی پود اس سے بالکل کوری ہے۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے، تعلیم کا تمام تر غیر دینی ہو جانا اس مصیبت کا باعث ہوا ہے۔[۳۵]

خطبات کا اردو ترجمہ کیسے کیا جائے اور ان کا مخاطب کون ہے؟ یعنی علامہ نے کن علمی مسائل اور قارئین کو پیش نظر رکھ کر یہ خطبات دیے۔ میر غلام بھیک نیرنگ کے نام ۵ر دسمبر ۱۹۲۸ء کے خط میں لکھتے ہیں:

باقی رہا لیکچروں کے ترجمے کا کام، سو یہ کام ناممکن نہیں تو مشکل اور ازبس مشکل ضرور ہے۔ ان لیکچروں کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی فلسفے سے متاثر ہیں اور اس بات کے خواہش مند ہیں کہ فلسفۂ اسلام کو فلسفۂ جدید کے الفاظ میں بیان کیا جائے، اور اگر پرانے تخیلات میں خامیاں ہیں تو ان کو رفع کیا جائے۔ میرا کام زیادہ تر تعمیری ہے اور اس تعمیر میں میں نے فلسفۂ اسلام کی بہترین روایات کو ملحوظِ خاطر رکھا ہے۔ مگر میں خیال کرتا ہوں کہ اُردو خواں دُنیا کو شاید ان سے فائدہ نہ پہنچے کیونکہ بہت سی باتوں کا علم میں نے فرض کر لیا ہے کہ پڑھنے والے یا سننے (والے) کو پہلے سے حاصل ہے۔ اس کے بغیر چارہ نہ تھا۔[۳۶]

علامہ نے خطبات میں شاہ ولی اللہ کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ سے ایک اقتباس مولانا شبلی

نعمانی کی توضیح کے ساتھ شامل کیا ہے۔ اس اقتباس کے بارے میں علامہ نے سید سلیمان ندوی کو تین خطوط لکھے۔ اقبالنامہ کے مطابق یہ خطوط ۲ ستمبر، ۲۲ ستمبر اور ۲۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کو لکھے گئے۔ اور اسی ترتیب سے یہ خطوط اقبالنامہ میں شامل بھی ہیں۔ [۳۷] مگر خطوط کا متن اس ترتیب کی تائید نہیں کرتا بلکہ انہیں درج ذیل ترتیب کے مطابق پڑھا جانا چاہیے:

لاہور

۲۲ ستمبر ۱۹۲۹ء

مخدومی

السلام علیکم

الکلام (یعنی علم کلامِ جدید) کے صفحہ ۱۱۴-۱۱۳ پر مولانا شبلی رحمۃ اللہ علیہ نے حجۃ اللّٰہ البالغہ (صفحہ ۱۲۳) کا ایک فقرہ عربی میں نقل کیا ہے جس کے مفہوم کا خلاصہ انھوں نے اپنے الفاظ میں بھی دیا ہے۔ اس عربی فقرہ کے آخری حصے کا ترجمہ یہ ہے:

اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان طریقہ کوئی نہیں کہ شعار تعزیرات اور انتظامات [میں] خاص اس قوم کے عادات کا لحاظ کیا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔

مہربانی کر کے یہ فرمایئے کہ مندرجہ بالا فقرہ میں لفظ شعار سے کیا مراد ہے اور اس کے تحت میں کون کون سے مراسم یا دستور آتے ہیں۔ اس لفظ کی مفصل تشریح مطلوب ہے۔ جواب کا سخت انتظار رہے گا۔ والسلام

مخلص

محمد اقبال

لاہور

۲۸ ستمبر ۱۹۲۹ء

مخدومی، والا نامہ ملا جس کے لیے بہت شکر گذار ہوں۔

لفظ شعار کے معنی کے متعلق پورا اطمینان آپ کی تحریر سے نہیں ہوا۔ کیا کسی جگہ حضرت شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللّٰہ البالغہ میں شعائر کی یہ تشریح کی ہے جو آپ نے کی ہے؟ دیگر عرض یہ

ہے کہ شاہ صاحب نے اسی فقرہ میں لفظ ارتفاقات استعمال کیا ہے، مولانا شبلی نے ایک جگہ اس کا ترجمہ انتظامات اور دوسری جگہ مسلمات کیا ہے، اُردو ترجمہ سے یہ نہیں کھلتا کہ اصل مقصود کیا ہے۔
کل سیالکوٹ میں حجۃ اللہ البالغہ مطالعہ سے گذری، اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب نے ارتفاقات کی چار قسمیں لکھی ہیں۔ ان چار قسموں میں تمدنی اُمور مثلاً نکاح، طلاق وغیرہ کے مسائل بھی آجاتے ہیں۔ کیا شاہ صاحب کے خیال میں ان معاملات میں بھی سخت گیری نہیں کی جاتی؟ میرا مقصد محض شاہ صاحب کا مطلب سمجھنا ہے، مہربانی کر کے اسے واضح فرمایئے۔ سنت پر آپ کا مضمون ضرور دیکھوں گا اور اس سے اپنی تحریر میں فائدہ بھی اٹھاؤں گا۔ اس خط کا جواب جلد ارسال فرمایئے۔

مخلص

محمد اقبال

لاہور

۲ ستمبر ۱۹۲۹ء

مخدومی

السلام علیکم

ایک عریضہ ارسالِ خدمت کر چکا ہوں، امید کہ پہنچ کر ملاحظۂ عالی سے گذرا ہوگا۔ جس باب سے مولانا شبلی نے ایک فقرہ شعائر و ارتفاقات کے متعلق نقل کیا ہے، اسی باب میں ایک اور فقرہ نظر سے گذرا جو پہلے نظر سے نہ گذرا تھا۔

و شعائر الدین امر ظاھر یختص بہ و یمتاز صاحبہ بہ من سائر الادیان کالختان و تعظیم المساجد و الاذان و الجمعۃ و الجماعات۔

یہ شاہ صاحب کی اپنی تشریح ہے، جناب کا ارشاد اس بارے میں کیا ہے؟ علیٰ ہذا القیاس ارتفاقات میں شاہ صاحب کی تشریح کے مطابق تمام تدابیر جو سوشل اعتبار سے نافع ہوں، داخل ہیں مثلاً نکاح و طلاق کے احکام وغیرہ۔ اگر شاہ صاحب کی عبارت کی یہ تشریح صحیح ہے تو حیرت انگیز ہے۔ اگر ان معاملات میں تھوڑی سی ڈھیل بھی دی جائے تو سوسائٹی کا کوئی نظام نہ رہے گا، ہر ایک ملک کے مسلمان اپنے اپنے دستور و مراسم کی پابندی کریں گے۔

ستمبر کے معارف کا شدت کے ساتھ منتظر ہوں، جلد بھجوایئے۔ والسلام

مخلص

محمد اقبال

ان خطوط میں مذکور مبحث خطبات میں یوں بیان ہوا ہے:

> The prophetic method of teaching, according to Shah Wall Allah, is that, generally speaking, the law revealed by a prophet takes especial notice of the habits, ways, and peculiarities of the people to whom he is specifically sent. The prophet who aims at all-embracing principles, however, can neither reveal different principles for different peoples, nor leaves them to work out their own rules of conduct. His method is to train one particular people, and to use them as a nucleus for the building up of a universal Shar?'ah. In doing so he accentuates the principles underlying the social life of all mankind, and applies them to concrete cases in the light of the specific habits of the people immediately before him. The Sharaah values (Ahkam) resulting from this application (e.g. rules relating to penalties for crimes) are in a sense specific to that people; and since their observance is not an end in itself they cannot be strictly enforced in the case of future generations.[38]

پیغمبر کا منہاج تعلیم یہ ہے کہ جو قانون یا شریعت بطور پیغمبران پر نازل ہوتی ہے وہ خصوصی طور پر ان لوگوں کی عادات، طور طریقوں اوران کی شخصیات کو ملحوظ رکھتے ہوئے بھیجی جاتی ہے جن میں کہ وہ پیغمبر مبعوث کیا جاتا ہے۔ وہ پیغمبر جن کا مقصد و مدعا یہ ہوتا ہے کہ وہ ہمہ گیر اُصولوں کی تبلیغ کریں وہ نہ تو مختلف اقوام کے لیے مختلف اُصولوں کو پیش کر سکتے ہیں اور نہ ہی وہ اُصولوں کی دریافت کا کام خود ان پر چھوڑ دیتے ہیں ۔ان کا منہاج یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک مخصوص قوم کی تربیت کرتے ہیں اور انہیں عالمگیر شریعت کی تعمیر کے لیے مرکز کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ ایسا کرتے ہوئے وہ ان اُصولوں پر زور دینے کی تاکید کرتے ہیں جو تمام نوع انسانی کی سماجی زندگی میں کارفرما ہوتے ہیں اوران اُصولوں کا اطلاق ان کے سامنے فوری طور پر موجود لوگوں کی مخصوص عادات و اطوار کی روشنی میں ٹھوس معاملات پر کرتے ہیں۔ ان شرعی اقدار (احکام) کو جوان کے عہد سے مخصوص لوگوں پر اطلاق کے نتیجے میں (خاص طور پر وہ اُصول جن کا تعلق جرائم کی سزاؤں سے ہے) وضع ہوتے ہیں ایک لحاظ سے انہی کے لیے مخصوص ہوتے ہیں اور چونکہ ان کا نفاذ مقصود بالذات نہیں ہوتا ان کا آئندہ نسلوں کے معاملات میں سختی سے نفاذ

نہیں ہوسکتا۔

خطبات کا ایک اہم مبحث جنت اور جہنم کا تصور ہے۔خطبات میں علامہ لکھتے ہیں:

Heaven and Hell are states, not localities. Their descriptions in the Qur'an are visual representations of an inner fact, i.e. character. Hell, in the words of the Qur'an, is "God's kindled fire which mounts above the hearts" - the painful realization of one's failure as a man. Heaven is the joy of triumph over the forces of disintegration.[39]

جنت اور دوزخ دونوں حالتیں ہیں مقامات نہیں۔قرآن میں ان کی تصویر کشی انسان کی داخلی کیفیت یعنی کردار کا بصری اظہار ہے۔قرآن کے الفاظ میں دوزخ دلوں پر مسلط خدا کی دہکائی ہوئی آگ ہے جوانسان کو اس کی ناکامی کے اذیت ناک احساس میں مبتلا رکھتی ہے اور جنت انسانی خودی کو تباہ کرنے والی قوتوں پر قابو پانے کا احساس کامرانی وشادمانی ہے۔

یہ بیان اقبال شناسوں کے ہاں مغالطوں کا باعث بنتا رہا ہے۔مکتوبات میں علامہ نے برزخ، جنت اور جہنم کے تصور کے بارے میں اظہار خیال کیا ہے۔مولانا عبدالماجد دریابادی کے نام ۱۹رجون ۱۹۳۴ء کے خط میں لکھتے ہیں:

جہاں تک مجھے معلوم ہے لفظ 'برزخ' کا کوئی ترجمہ انگریزی زبان میں نہیں ہے۔ بعض مترجمینِ قرآن نے لفظ Barrier لکھا ہے مگر یہ بھی درست معلوم نہیں ہوتا۔ غالبًا وہ یہ سمجھتے ہیں کہ لفظ 'برزخ' ایرانی لفظ 'پردک' کا معرب ہے۔ مگر مجھے نہیں معلوم کہ قدیم ایرانیوں کے نزدیک 'پردک' کا کیا مفہوم تھا۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں، موت، برزخ، حشر ونشر وغیرہ Biological اصطلاحات ہیں اور ان کی حقیقت کچھ معلوم نہیں سوائے اس کے جو صوفیائے کرام نے اپنے مکاشفات کی بنا پر لکھی ہے۔ میری رائے میں تو برزخی زندگی کا ترجمہ "Burzukh life" ہی کریں۔ لیکن حقیقتِ برزخ پر ایک مفصل نوٹ دینا ضروری ہے۔ اس نوٹ میں موت، حشر وغیرہ کی حقیقت بھی اسلامی نقطۂ خیال سے واضح کرنی چاہیے۔[۴۰]

ایک اور جگہ علامہ نے لکھا ہے:

حیات بعد الممات کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے اس کو دوبارہ غور سے پڑھیے۔ آپ کے سوالوں کا جواب مل جائے گا۔ میرے نزدیک حیات بعد الممات انسانی کوشش اور فضلِ الٰہی پر منحصر ہے۔ بچوں کے لیے بعثت زیادہ آسان ہے کیونکہ بعثت کا مفہوم ہے ایک نئے time-system کے ساتھ adjust کرنے کا۔ بچوں کے لیے یہ زیادہ آسان ہے کیونکہ

ہمارا time-system ان کی فطرت میں پورے طور پر راسخ نہیں ہوتا۔ Ego کا نہایت گہرا تعلق time-system سے ہے۔

مرنے والوں سے اس زندگی میں اتحاد ممکن ہے۔ بعینہٖ اسی طرح جس طرح ہم آپس میں ملتے جلتے ہیں۔ مگر یہ اتحاد زیادہ تر کملا یا کامل انسانوں سے ہوتا ہے کیونکہ Ego کی زندگی بعد از موت یقینی ہے۔ اس کے علاوہ وہ گزشتہ تجربات کا افادہ کر سکتے ہیں۔ عوام سے یہ امر محال ہے خواہ وہ بعد از موت زندہ بھی ہوں۔ بعثت ثانیہ Bilogical Phenomenon ہے۔ اس میں انسانی کوشش کو بھی ایک حد تک دخل ہے۔ اس کو انسانی achievement بھی کہہ سکتے ہیں۔ ابدی موت اور زندگی خاص قسم کے اعمال سے متعین ہوتی ہے۔ میرے نزدیک اگر کوئی شخص ابدی حیات کا خواہشمند ہو تو وہ اسے حاصل کر سکتا ہے۔ علی ہذا القیاس دوزخ اور جنت بھی زندگی کے phenomenea ہیں۔ اور ان کے character کی تعیین اسی مرحلہ پر منحصر ہے جو زندہ شے نے حاصل کیا ہو۔ اس زندہ شے کے لیے دوزخ اور جنت ہے۔ یہاں تک کہ پودوں اور حیوانوں کے لیے بھی۔ مگر اس دوزخ اور جنت کے character کی تعیین animal life اور plant life کے اسٹیج پر منحصر ہے۔ یہی حال بچوں کی زندگی کا ہے۔ زندگی کے مدارج بے شمار ہیں۔ اس ضمن میں بہت سے امور عقل انسانی سے باہر ہیں۔ ان کے متعلق بصیرت وایمان اور ذرائع سے پیدا ہوتا ہے۔ ان ذرائع کا تعلق فلسفہ سے نہیں ہے۔

مثنوی اسرار خودی و مثنوی رموز بے خودی میں علامہ نے اپنے افکار و پیام خودی کو موثر اور جامع طور پر بیان کیا ہے۔ 'اسرار' کی اشاعت اول میں علامہ مرحوم نے حافظ کے متعلق چند اشعار لکھے تھے جس پر تصوف کے حلقوں نے انہیں شدید تنقید کا نشانہ بنایا۔ علامہ مرحوم نے اس سلسلہ میں مہاراجہ کو اس ہنگامہ کے دو سال بعد ۲۰ رجنوری ۱۸ء کو لکھا:

خواجہ صاحب نے مثنوی اسرار خودی پر اعتراض کیے تھے چونکہ میرا عقیدہ تھا اور ہے کہ اس مثنوی کا پڑھنا اس ملک کے لوگوں کے لیے مفید ہے اور اس بات کا اندیشہ تھا کہ خواجہ صاحب کے مضامین کا اثر اچھا نہ ہوگا، اس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی ورنہ کسی قسم کے بحث مباحثہ کی مطلق ضرورت نہ تھی، نہ بحث کرنا میرا اشعار ہے۔ بلکہ جہاں کہیں بحث ہو رہی ہو، وہاں سے گریز کرتا ہوں۔ [۲۱]

لیکن جب دوسروں نے علامہ کو اس ناگوار بحث میں گھسیٹا تو ان کا ردعمل بالکل اصلاحی اور

علمی تھا۔لسان العصر اکبرالہ آبادی کے نام ۲۷رجنوری ۱۶ءکولکھا:

میں نے ۔۔۔نہایت صاف باطنی کے ساتھ لکھا تھا کہ آپ میرے ساتھ ناانصافی نہ کریں۔علمی بحث ہونی چاہیے،حریف کو بدنام کرنا مقصود نہ ہونا چاہیے بلکہ اس کو قائل کرنا اور راہ راست پر لانا۔[۴۲]

'رموز بےخودی' کے بارے میں مہاراجہ کشن پرشادکو۱۹رمئی ۱۹۱۷ءکوخط میں لکھتے ہیں:

میں فارسی مثنوی کے دوسرے حصے کی تکمیل میں مصروف ہوں،اس کا نام ''رموزِ بےخودی'' ہوگا۔ یونی.ورسٹی امتحانوں کے کاغذات سے فرصت ہوگئی ہے،امید کہ اب جلد ختم ہوجائے گا۔[۴۳]

یکم جنوری ۱۹۱۸ء کے خط میں لکھتے ہیں:

اس مثنوی کا دوسرا حصہ ''رموزِ بیخودی'' زیرِطبع ہے،فروری یامارچ میں شائع ہوجائے گا۔تو آپ کے ملاحظہ کے لیے ارسال ہوگا۔تیسرے حصے کا بھی آغاز ہوگیا ہے۔ یہ ایک نئی قسم کی منطق الطیر ہوگی۔[۴۴]

منشی سراج الدین کے نام ۴راکتوبر۱۹۱۵ء کے خط میں لکھتے ہیں:

یہ مثنوی گذشتہ دو سال کے عرصے میں لکھی گئی۔مگراس طرح کہ کئی کئی ماہ کے وقفوں کے بعد طبیعت مائل ہوتی رہی۔ چند اتوار کے دنوں اور بعض بے خواب راتوں کا نتیجہ ہے۔موجودہ مشاغل وقت نہیں چھوڑتے اور جوں جوں اس پروفیشن میں زمانہ زیادہ ہوتا جاتا ہے کام بڑھتا جاتا ہے۔لٹریری مشاغل کے امکانات کم ہوتے جارہے ہیں۔اگر مجھے پوری فرصت ہوتی تو غالباً اس موجودہ صورت سے یہ مثنوی بہتر ہوتی۔اس کا دوسرا حصہ بھی ہوگا جس کے مضامین میرے ذہن میں ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ وہ حصہ اس حصہ سے زیادہ لطیف ہوگا۔کم ازکم مطالب کے اعتبار سے گوزبان اورتخیل کے اعتبار سے مَیں نہیں کہہ سکتا کہ کیسا ہوگا۔یہ بات طبیعت کے رنگ پرمنحصر ہے جو اپنے اختیار کی بات نہیں۔

ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں۔ان کوعربی اسلام سے اوراس کے نصب العین اورغرض وغایت سے آشنائی نہیں۔ان کا لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہے اورسوشل نصب العین بھی ایرانی ہیں۔مَیں چاہتا ہوں کہ اس مثنوی میں اس حقیقی اسلام کو بے نقاب کروں جس کی اشاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے ہوئی۔[۴۵]

سراج الدین پال کے نام ۱۰رجولائی ۱۹۱۶ء کے خط میں لکھتے ہیں:

حقیقت یہ ہے کہ کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل و شعار میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اُس دستور العمل کو مسخ کر دینا ہے۔ یہ ایک نہایت Subtle طریق تنسیخ کا ہے اور یہ طریق وہی قومیں اختیار یا ایجاد کر سکتی ہیں جن کی فطرت گوسفندی ہو۔ شعرائے عجم میں بیشتر وہ شعرا ہیں، جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلانِ طبیعت موجود تھا اور اگر چہ اسلام نے کچھ عرصہ تک اس کا نشو و نما نہ ہونے دیا، تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا، یا بالفاظِ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدت الوجود تھی۔ اِن شعرا نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائرِ اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔ اگر اسلام افلاس کو بُرا کہتا ہے، تو حکیم سنائی افلاس کو اعلیٰ درجہ کی سعادت قرار دیتا ہے۔ اسلام جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کے لیے ضروری تصور کرتا ہے، تو شعرائے عجم اس شعارِ اسلام میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں۔ [۴۶]

پیام مشرق کیوں لکھی گئی؟ علامہ اس کتاب سے کس پیام کا ابلاغ چاہتے تھے، اس کا تذکرہ انہوں نے سید سلیمان ندوی کے نام ۱۰ اکتوبر ۱۹۱۹ء کے خط میں یوں کیا:

فی الحال میں ایک مغربی شاعر کے دیوان کا جواب لکھ رہا ہوں جس کا قریباً نصف حصہ لکھا جا چکا ہے۔ کچھ نظمیں فارسی میں ہوں گی کچھ اُردو میں۔ کلام کا بہت سا حصہ نظر ثانی کا محتاج ہے، لیکن اور مشاغل اتنی فرصت نہیں چھوڑتے کہ ادھر توجہ کر سکوں، تاہم جو کچھ ممکن ہے، کرتا ہوں۔ شاعری میں لٹریچر، بحیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مطمح نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں، مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس۔ اس بات کو مدِ نظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں اُن کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ کیا عجب کہ آیندہ نسلیں مجھے شاعر تصور نہ کریں۔ اس واسطے کہ آرٹ (فن) غایت درجہ کی جانکاہی چاہتا ہے، اور یہ بات موجودہ حالات میں میرے لیے ممکن نہیں۔

اس کے علاوہ میں اپنے دل و دماغ کی سرگذشت بھی مختصر طور پر لکھنا چاہتا ہوں، اور یہ سرگذشت کلام پر روشنی ڈالنے کے لیے نہایت ضروری ہے۔ مجھے یقین ہے کہ جو خیالات اس وقت میرے کلام اور افکار کے متعلق لوگوں کے دلوں میں ہیں، اس تحریر سے ان میں بہت انقلاب پیدا ہوگا۔ [۴۷]

جاوید نامہ کے مقصد تصنیف کا ذکر پروفیسر شجاع الدین ناموس کے نام ۲۰ رجنوری ۱۹۳۱ء کے خط میں یوں کرتے ہیں:

باقی رہے منظومات، سو یہ ہندی فارسی ہے ایک ایرانی کو کیا پسند آئے گی۔ میرے زیرِ نظر حقائق اخلاقی و ملی ہیں۔ زبان میرے لیے ثانوی حیثیت رکھتی ہے، بلکہ فنِ شعر سے بھی میں بحیثیت فن کے نابلد ہوں۔ اگر ان خیالات کو کوئی شخص ان کی مروجہ زبان میں لکھ دے تو شاید ان لوگوں کے لیے مفید ہو۔ بہرحال جو کچھ شایع ہو چکا ہے حاضر کر دیا جائے گا۔ آخری نظم جاوید نامہ جس کے دو ہزار شعر ہوں گے، ابھی ختم نہیں ہوئی۔ ممکن ہے مارچ تک ختم ہو جائے۔ یہ ایک قسم کی ڈوائین کامیڈی ہے اور مثنوی مولانا روم کی طرز پر لکھی گئی ہے۔ اس کا دیباچہ بہت دلچسپ ہوگا اور اس میں غالباً ہند و ایران بلکہ تمام دنیائے اسلام کے لیے نئی باتیں ہوں گے۔ ایرانیوں میں حسین ابن منصور حلاج، قرۃ العین، ناصر خسرو علوی وغیرہ کا نظم میں ذکر آئے گا۔ جمال الدین افغانی کا پیغام مملکتِ رُوس کے نام ہوگا۔[۴۸]

جاوید نامہ کے مطبوعہ اڈیشن سے واضح ہے کہ علامہ اس کا دیباچہ نہیں لکھ سکے، جس کا ذکر اس خط میں کیا گیا ہے۔ چونکہ جاوید نامہ روایتی شعری مضامین و اسالیب سے مختلف تصنیف تھی، لہٰذا اس کے مواد کے لیے علامہ مختلف اہل علم سے رابطہ کرتے رہے۔ جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کے تخیلات، مضامین اور تفصیلات کا ماخذ کیا تھا۔ مولوی صالح محمد کے نام ۹ راگست ۱۹۳۰ء کے خط میں لکھتے ہیں:

کتاب مذکور کا وہ حصہ دیکھیں جس کا تعلق سیارات سماوی اور متعلقہ (امور سے) ہے۔ اگر وہ کتاب علم ہیئت کی ہے تو اس کی ضرورت نہیں (یعنی میرے مقاصد کے لیے) اور اگر اس کے (مضامین) مکاشفاتی ہیں تو جستہ جستہ نوٹ سیارات کے متعلق اس کتاب سے لے لیے جائیں اور مجھ کو وہ نوٹ (ارسال) کر دیے جائیں۔[۴۹]

۷- علامہ کی زیرِ غور تصانیف

علامہ کے بہت سے علمی منصوبے اور زیرِ غور کتب نامکمل رہ گئے۔ ان کے ذہن میں کئی ایسے خیالات موجود تھے جنہیں وہ نظم و نثر میں کتب کی صورت تصنیف کرنا چاہتے تھے۔ ان کی تفصیل مکتوبات میں ملتی ہے۔

Islam as I Understand it

صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام ۲ر ستمبر ۱۹۲۵ء کو لکھتے ہیں:

کچھ مدت ہوئی، میں نے اجتہاد پر ایک مضمون لکھا تھا، مگر دورانِ تحریر میں اس کا احساس ہوا کہ یہ مضمون اس قدر آسان نہیں جیسا میں نے اُسے ابتدا میں تصور کیا تھا۔ اس پر تفصیل سے بحث کرنے کی ضرورت ہے۔ موجودہ صورت میں وہ مضمون اس قابل نہیں کہ لوگ اُس سے فائدہ اُٹھا سکیں۔ کیونکہ بہت سی باتیں جن کو مفصل لکھنے کی ضرورت ہے، اس مضمون میں نہایت مختصر طور پر محض اشارۃً بیان کی گئی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے اُسے آج تک شائع نہیں کیا۔ اب میں ان شاء اللہ اُسے ایک کتاب کی صورت میں منتقل کرنے کی کوشش کروں گا جس کا عنوان یہ ہوگا: Islam as I understant it۔ اس عنوان سے مقصود یہ ہے کہ کتاب کا مضمون میری ذاتی رائے تصور کیا جائے، جو ممکن ہے، غلط ہو۔[۵۰]

اپنے دماغ کی سرگزشت

سید سلیمان ندوی کے نام ۱۰ر اکتوبر ۱۹۱۹ء کو لکھتے ہیں:

اس کے علاوہ میں اپنے دل و دماغ کی سرگذشت بھی مختصر طور پر لکھنا چاہتا ہوں، اور یہ سرگذشت کلام پر روشنی ڈالنے کے لیے نہایت ضروری ہے۔ مجھے یقین ہے کہ جو خیالات اس وقت میرے کلام اور افکار کے متعلق لوگوں کے دلوں میں ہیں، اس تحریر سے ان میں بہت انقلاب پیدا ہوگا۔[۵۱]

قرآن حکیم پر کتاب

سر سید راس مسعود کے نام ۳۰ر مئی ۱۹۳۵ء کو لکھتے ہیں:

چراغِ سحر ہوں، بجھا چاہتا ہوں۔ تمنا ہے کہ مرنے سے پہلے قرآن کریم سے متعلق اپنے افکار قلمبند کر جاؤں۔ جو تھوڑی سی ہمت و طاقت ابھی مجھ میں باقی ہے، اُسے اسی خدمت کے لیے وقف کر دینا چاہتا ہوں تاکہ [قیامت کے دن] آپ کے جدِ امجد (حضور نبی کریمؐ) کی زیارت مجھے اس اطمینانِ خاطر کے ساتھ میسر ہو کہ اس عظیم الشان دین کی جو حضورؐ نے ہم تک پہنچایا کوئی خدمت بجالا سکا۔[۵۲]

رامائن کا اردو ترجمہ

'رامائن' کے اردو ترجمہ کے بارے میں سر کشن پرشاد کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

میرا ارادہ رامائن کو اُردو میں لکھنے کا ہے۔ سرکار کو معلوم ہوگا، مسیح جہانگیری نے رامائن کے قصے کو فارسی میں نظم کیا ہے۔ افسوس ہے وہ مثنوی کہیں سے دستیاب نہ ہوئی۔ اگر سرکار کے کتب خانے میں ہوتو کیا چندروز کے لیے عاریتہً مل سکتی ہے؟ میرے خیال میں اس کا تتبع کرنا بہتر ہوگا۔ اس کے متعلق اور مشورہ سے بھی سرکار دریغ نہ رکھیں۔ [۵۳]

الغرض مکاتیب اقبال کا مطالعہ علامہ کی ذاتی زندگی، ذہنی وفکری ارتقا، ان کے رفقا و مصاحبین، معاصر حالات و واقعات پر ان کے تبصرے و آراء، علمی منصوبوں اور برصغیر و ملت اسلامیہ کے بارے میں ان کے زاویہ نگاہ کے بارے میں تفصیلی مواد فراہم کرتا ہے۔ اس کے بغیر علامہ کا سوانحی اور فکری مطالعہ نامکمل رہے گا۔

maablib.org

حوالہ جات وحواشی

۱۔ شیخ عطاء اللہ، اقبالنامہ (مجموعہ مکاتیب)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۴۹۔
۲۔ ایضاً، ص ۲۵۳۔
۳۔ ایضاً، ص ۵۹۔
۴۔ ایضاً، ص ۴۳۴۔
۵۔ ایضاً، ص ۴۳۵۔
۶۔ ایضاً، ص ۴۶۴۔
۷۔ ایضاً، ص ۴۷۶۔
۸۔ ایضاً، ص ۵۲۰۔
۹۔ المومون، ۲۳:۴۷۔
۱۰۔ شیخ عطاء اللہ، اقبالنامہ (مجموعہ مکاتیب)، ص ۱۳۵-۱۳۶۔
۱۱۔ ایضاً، ص ۴۶۹۔
۱۲۔ ایضاً، ص ۴۷۳۔
۱۳۔ ایضاً، ص ۱۲۶۔
۱۴۔ ایضاً، ص ۵۸۲۔
۱۵- ایضاً، ص ۹۲-۹۳۔
۱۶۔ ایضاً، ص ۱۰۰-۱۰۱۔
۱۷۔ ایضاً، ص ۱۰۸۔
۱۸۔ ایضاً، ص ۱۹۶۔
۱۹۔ ایضاً، ص ۱۹۶-۱۹۷
۲۰۔ ایضاً، ص ۲۱۱
۲۱۔ ایضاً، ص، ۶۲۵

۲۲۔ ایضاً،ص ۱۶۵
۲۳۔ ایضاً،ص ۳۸۸
۲۴۔ ایضاً،ص ۷۵۔
۲۵۔ ایضاً،ص ۱۹۴۔
۲۶۔ ایضاً،ص ۳۲۳۔
۲۷۔ ایضاً،ص ۵۲۲۔
۲۸۔ ایضاً،ص ۵۵۶۔
۲۹۔ ایضاً،ص ۴۹۶۔
۳۰۔ ایضاً،ص ۹۷۔
۳۱۔ ایضاً،ص ۱۸۰۔
۳۲۔ ایضاً،ص ۱۸۲۔
۳۳۔ ایضاً،ص ۱۸۲۔
۳۴۔ ایضاً،ص ۱۶۱-۱۶۳۔
۳۵۔ ایضاً،ص ۲۲۸۔
۳۶۔ ایضاً،ص ۱۹۷۔
۳۷۔ ایضاً،ص ۱۶۶-۱۶۸۔

38- Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, Institure of Islamic Culture, Lahore, p.136.
9- Ibid, p.98.

۴۰۔ شیخ عطاء اللہ، اقبالنامہ (مجموعہ مکاتیب)، ص ۲۱۹۔
۴۱۔ ایضاً،ص ۴۷۵۔
۴۲۔ ایضاً،ص، ۳۸۳۔
۴۳۔ ایضاً،ص ۴۷۲۔
۴۴۔ ایضاً،ص ۵۰۷۔
۴۵۔ ایضاً،ص ۸۲۔
۴۶۔ ایضاً،ص ۸۹۔
۴۷۔ ایضاً،ص ۱۳۳۔
۴۸۔ ایضاً،ص ۲۰۰-۲۰۱۔

۴۹۔ ایضاً، ص۶۲۳۔
۵۰۔ ایضاً، ص۹۶۔
۵۱۔ ایضاً، ص۱۳۳۔
۵۲۔ ایضاً، ص۲۷۳۔
۵۳۔ ایضاً، ص۴۷۹۔

maablib.org

فکر اقبال کی ناگزیریت

حکیم الامت علامہ محمد اقبال کی فکر اور رہنمائی قیام پاکستان کی اساس ہے جس کا اعتراف کرتے ہوئے بانی پاکستان حضرت قائداعظم نے فرمایا کہ ہر بڑی تحریک کا ایک مفکر ہوتا ہے، ہندوستان کے مسلمانوں کی آزادی اور نشاۃ نو کا مفکر اقبال ہے۔ تاہم یہ ہمارا قومی المیہ ہے کہ نسل نو کو کبھی بھی ایک مربوط اور منظم انداز سے فکر اقبال سے روشناس کروانے کی کوشش نہیں کی گئی۔ آج ہمیں جن طرح طرح کے چیلنجوں کا سامنا ہے، یہ تقاضا ماضی کی نسبت کہیں زیادہ بڑھ گیا ہے کہ ہم فکر اقبال کو اپنے قومی نظام تعلیم و تربیت کا حصہ بنائیں۔

علامہ کی فکر ان کی اردو و فارسی شاعری، خطبات اور دیگر نثری تحریروں پر مشتمل ہے۔ تاہم علامہ کی بعض تحریریں ایسی ہیں جن کا ہمارے آج کے مسائل کے ساتھ براہ راست تعلق ہے۔ اور یہ تحریریں ناگزیر طور پر ہمارے نصاب کا حصہ ہونے چاہئیں۔ وہ تحریریں یہ ہیں: خطبہ الہ آباد، ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر اور اسلام اور قومیت۔ خطبہ الہ آباد کو ہماری تحریک آزادی میں میگنا کارٹا کی حیثیت حاصل ہے۔ کیونکہ یہ وہ دستاویز ہے جس نے ہندوستان میں ایک آزاد اور الگ مسلم مملکت کے قیام کی نظریاتی، دستوری اور عملی بنیادیں فراہم کیں۔ علامہ پہلے مفکر ہیں جنہوں نے دور جدید میں مسلم تہذیب کی تقدیر کو ایک آزاد اور الگ مسلم ریاست کے قیام سے منسلک کرتے ہوئے قرار دیا کہ اسلام خود ایک تقدیر ہے اور اسے کسی دوسرے تقدیر کے حوالے نہیں کیا جاسکتا۔ اسلام کا اخلاقی نصب العین اور سیاسی نظام ایک وحدت ہے۔ اسلام کا معاشرتی ڈھانچہ اس کے اخلاقی نصب العین اور اسلامی قانون کے تحت وجود میں آتا ہے۔ علامہ نے اس خطبے میں ہندوستان کی سیاسی کشمکش کو نظری مسئلے کی بجائے ایک زندہ اور عملی مسئلہ قرار دیا جس سے

اسلام کے دستور حیات اور نظام عمل کے تار و پود متاثر ہو سکتے ہیں۔ یہی وہ پس منظر تھا جس میں علامہ نے فرمایا کہ شمال مغربی ہندوستان میں ایک آزاد مسلمان مملکت کا قیام ہندوستان کے مسلمانوں کا مقدر ہے۔ اگر ہم ماضی کی تاریخ کو دیکھیں تو حقیقت یہ ہے کہ خطبہ الہ آباد مسلم تہذیب، مسلم سیاست اور بحیثیت ملت اس کے سیاسی مستقبل کی تفہیم کی ایسی دستاویز ہے جس کی ماضی میں کوئی نظیر نہیں ملتی۔ اپنی اس بصیرت کی بنیاد پر اقبال نے اسلام کو مسلمانوں کی بقا کی اساس قرار دیا نہ کہ اس کے برعکس۔

علامہ کی دوسری تحریر 'ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر' ہے۔ اس تحریر کی اہمیت موجودہ حالات میں اس لیے بھی زیادہ ہے کہ اس معاملے کو ہمیشہ کے لیے حل کر دینے کی ضرورت ہے کہ قوم کیا ہوتی ہے اور کس طرح وجود میں آتی ہے۔ اور پاکستانی قوم بطور قوم کیا ہے؟ اس کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں؟ اور خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمیؐ کے تناظر میں پاکستانی قوم کی تعریف کیا ہوگی؟ اس مضمون میں علامہ فرماتے ہیں کہ مسلم قوم کے متعلق کوئی قطعی رائے قائم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ان امور کو زیر غور لایا جائے: مسلم قوم کی ہیئت ترکیبی، اسلامی تمدن کی یک رنگی اور مسلمانوں کی اس سیرت کا نمونہ جو مسلمانوں کے قومی وجود کے تسلسل کے لیے لازمی ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصول نہ اشتراک زبان ہے، نہ اشتراک وطن اور نہ اشتراک اغراض اقتصادی۔ بلکہ ہم سب اس برادری کا حصہ ہیں جو جناب رسالتمآب ﷺ نے قائم فرمائی تھی۔ قومیت کے جدید تصور نے بین الاقوامی سطح پر قوموں میں غلط فہمیاں پیدا کی ہیں۔ اس سے پولیٹیکل سازشوں اور منصوبہ بازیوں کا بازار گرم ہوا ہے جبکہ اسلام دنیا میں اس طرح کے ہر شرک جلی و خفی کے خاتمے کے لیے آیا۔ اس تحریر میں علامہ نے اسلامی تمدن کی یک رنگی اور یکسانیت کو زندگی کے مختلف شعبوں میں مسلمانوں کے کارناموں کے ساتھ واضح کیا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ ہمیں ایسا اجتماعی کردار تشکیل دینا ہے جو ہمارے قومی وجود کے تسلسل کا باعث ہو۔ ہماری قومی سرگرمیوں کی محرک اقتصادی اغراض نہیں ہونی چاہئیں بلکہ قوم کی وحدت کی بقا اور اس کی زندگی کا تسلسل قومی آرزوؤں کا ایک ایسا نصب العین ہے جو فوری اغراض کی تکمیل کے مقابلے میں زیادہ اشرف و اعلیٰ ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ ہماری قوم کا شیرازہ اسی وقت تک بندھا رہ سکتا ہے جب تک کہ ہم

مذہب اسلام اور تہذیب اسلام کے ساتھ منسلک ہیں۔ہمیں زندگی کے ہر شعبہ میں اپنے قدموں پر کھڑا ہونا ہے مگر اس کے لیے ضروری ہے کہ اگر ہم اچھے کاریگر، اچھے تاجر اور اچھے صنعتکار اور اچھے شہری پیدا کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں چاہیے کہ انہیں پہلے پکا مسلمان بنائیں۔

علامہ کی تیسری اہم تحریر 'اسلام اور قومیت' ہے۔قومی سطح پر خلفشار کے موجودہ ماحول میں اس تحریر کی وہی اہمیت ہے جو ایک بیمار مریض کے لیے دوا کی ہے۔اس تحریر میں علامہ نے اسلام کے بنیادی سرچشموں کی روشنی میں مسلمان قوم کے اجتماعی وجود کے تعین کا حق ادا کر دیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ مسلمان قوم کو محدود ارضی وابستگی سے اپنی شناخت طلب نہیں کرنی چاہیے۔وطن انسانی ہیئت اجتماعی کا ایک اصول ہے اور اس اعتبار سے جدید سیاسی تصور ہے مگر اسلام جو خود ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا قانون ہے، وطن بطور جدید سیاسی تصور کے اس سے متصادم ہے۔

علامہ فرماتے ہیں کہ مسلمان قوم ایک وحدت ہے۔اور یہ کسی طور پر بھی ممکن نہیں کہ یہ دینی وشرعی لحاظ سے تو قوانین الٰہی کی پابند ہو مگر ملکی اور وطنی لحاظ سے کسی ایسے دستور عمل کی پابند ہو جو ملی دستوری اصول سے مختلف بھی ہو۔ بلکہ مسلمان قوم تو ایک ایسی ملت ہے جس میں قبیلہ، رنگ و نسل، زبان، وطن اور اس طرح کے ہزارہا پہلوؤں سے بالاتر ہو کر تمام افراد و گروہ یکجان و یک وجود ہو گئے ہیں۔گویا ملت یا امت اقوام کی جاذب ہے اور خود ان میں جذب نہیں ہو سکتی۔یہی وہ تصور ہے جو اس دعا سے بھی نمایاں ہوتا ہے جو حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسماعیلؑ نے تعمیر کعبہ کی تکمیل پر کی تھی۔

اس تحریر میں علامہ ایک بنیادی نکتے کی طرف متوجہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر اس طرح کی شناختوں پر رسول اللہ ﷺ انحصار کر کے قوم کی تشکیل کرتے تو یہ راہ ایک وطن دوست کی راہ ہوتی نبی آخر الزمان کی راہ نہ ہوتی۔ کیونکہ نبوت محمدیہؐ کی غایت اور مقصود ہی یہ ہے کہ ایسی قوم تشکیل کی جائے کہ جو قانون الٰہی کی پابند ہو اور زمان، مکاں، وطن، نسل، نسب، زباں، جیسی محدود وابستگیوں سے بالاتر ہو۔اگر یہی اعلیٰ منزل تاریخی عمل کے ذریعے حاصل کرنا ہوتی تو اس کے لیے خدا جانے کتنی صدیاں درکار ہوتیں مگر آپؐ نے یہ کام صرف تیرہ برسوں میں مکمل کر دیا۔

اس تحریر میں علامہ نے ہندوستان کی تحریک آزادی میں مسلمانوں کی جدوجہد کا بھی یہی مقصد قرار دیا۔فرمایا کہ ہم چاہتے ہیں کہ ہماری آزادی کے لیے جدوجہد سے اگر ہندوستان مکمل طور پر نہیں

تو اس کا کوئی حصہ ہی ان اعلیٰ انسانی اقدار کا مظہر بن جائے جو اسلام نے عطا کی ہیں۔ اگر آزادی ہند کا یہ نتیجہ ہونا ہے کہ جیسا اس کا حال اب ہے ویسا بعد میں بھی ہو یا اس سے بھی بدتر بن جائے تو مسلمان ایسی آزادی وطن پر ہزار بار لعنت بھیجتا ہے۔ ایسی آزادی کے لیے لکھنا، بولنا، روپیہ صرف کرنا، لاٹھیاں رکھنا، گولی کا نشانہ بننا سب کچھ حرام اور قطعی حرام سمجھتا ہے۔

یہ ایک لمحہ فکریہ ہے کہ قوم کا جو تصور بانیان پاکستان کے پیش نظر تھا اور جس کی وضاحت علامہ کی مذکورہ بالا تحریروں میں موجود ہے، آج ہم اس سے کتنا دور ہو چکے ہیں۔ سبب وہی کہ ہم نے نہ اس تصور کی اہمیت محسوس کی نہ اسے قومی نظام تعلیم وتربیت میں شامل کر کے نسل نو کے شعور کا حصہ بنایا۔ اب بھی وقت ہے کہ ہم اس کوتاہی کا ازالہ کریں اور ان خطرات کے سامنے بند باندھیں جو مسلسل ہمارے قومی وجود کا شیرازہ بکھیر رہے ہیں۔ اقبال کی مذکورہ بالا تین تحریریں ہمیں سوئے منزل گامزن کر سکتی ہیں۔

maablib.org

تعمیر خودی اور مذہبی زندگی کے مراحل

اقبال کے ہاں مذہبی زندگی کا تصور ان کے تصورِ خودی سے الگ نہیں۔ خودی کا ارتقا ایک لحاظ سے فرد کی مذہبی زندگی ہی کا ارتقا ہے۔ اقبال جب کہتے ہیں 'تعمیر خودی کر اثر آہِ رسا دیکھ'[۱] تو ان کا آہِ رسا کا استعارہ اس سحر خیزی، شب بیداری اور نالہ ہائے شبگیر کی طرف اشارہ کرتا ہے جو ان کی شاعری میں کثرتِ سے بیان ہونے والا مضمون ہے اور عطار، رومی، رازی اور غزالی کا شخصیت ساز عنصر بھی[۲]۔ اقبال نے مذہبی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ اعتقاد، ۲۔ فکر، ۳۔ کشف[۳]

پہلا دور جو اعتقاد پر مشتمل ہے اس میں مذہبی زندگی ایک ایسے ڈسپلن کی صورت میں سامنے آتی ہے جو ایک عقیدے پر استوار ہوتی ہے اور فرد یا جماعت اس عقیدے کے معنیٰ، مفہوم یا اس کی عقلی تفہیم کو حاصل کیے بغیر غیر مشروط طور پر اس عقیدے اور اس کے تقاضوں کی تعمیل اور تکمیل کرتی ہے۔ یہ رویہ ہی کسی قوم کو سماجی اور سیاسی طور پر ایک جسدِ واحد میں بدلتا ہے کیونکہ اس سے ہی یکساں، ہم آہنگ اور مربوط شعور اور کردار کی تخلیق ممکن ہے۔ تاہم اس سے فرد کی باطنی نشو ونما، ارتقاء یا اس میں وسعت کا کوئی زیادہ امکان نہیں ہوتا۔ اعتقاد کے بعد اگلا مرحلہ اس اعتقاد کے نظام کی مکمل اطاعت کا ہے یعنی اس مرحلے پر فرد اور جماعت اعتقاد سے پھوٹنے والے نظام کو عقلی طور نہ صرف سمجھتے ہیں بلکہ اس دور میں اس عقیدے کے مندرجات سے آگاہی ملتی ہے اور کائنات کے بارے میں ایک مربوط نقطہ نظر کے حوالے سے ایک مابعد الطبیعات اور منطقی نظام میسر آجاتا ہے۔ تیسرا دور ارتقاء کا آخری دور ہے جس میں مابعد الطبیعات کی جگہ ایک ایسی نفسیات لے لیتی ہے جو مذہبی زندگی کو اس جذبے سے بہرہ ور کرتی ہے کہ جس حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں اس کی زندگی ایک اعتقادی بنیاد رکھتی ہے وہ اس

کی قربت سے بھی مستفیض ہے۔ یہاں مذہب صرف ایک اعتقادی معاملہ نہیں رہتا بلکہ فرد کی باطنی سطح پر زندگی اور قوت کے حصول اور انجذاب کا معاملہ بن جاتا ہے اور یہیں سے فرد کی شخصیت کا ارتقاء شروع ہوتا ہے یہ ایک ایسا ارتقاء ہے جس کے نتیجے میں فرد جس کے مذہبی شعور کا آغاز ایک عقیدے سے ہوا تھا اب اس عقیدے کو اور اس عقیدے سے جنم لینے والے نظام، قانون کو فرد اپنی ذات کی گہرائیوں میں دریافت کر لیتا ہے۔

انسانی ذات کے ارتقا کے حوالے سے کائنات کے بنیادی سوالات کو مذہب فلسفہ اور شاعری سب ہی زیرِ بحث لائے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کا انداز مختلف اور پھر انسانی ذات کے مختلف پہلوؤں کے حوالے سے ان سوالات کی تطبیق و تلفیق کا عمل بھی متنوع ہے۔ اقبال نے ان سب کے دائرہ کار، طرزِ فہم، طرزِ فکر اور طرزِ استدلال میں بنیادی فرق کو واضح کیا ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ شاعری جس علم تک ہمیں لاتی ہے اس کا مبدا اور سرچشمہ شاعرانہ وجدان ہے جس کے حاصلات انفرادی، تمثیلی، غیر واضح اور مبہم ہوتے ہیں۔ فلسفہ آزادانہ تحقیق کے ساتھ آگے بڑھتا ہے وہ ہر تجزیئے اور دعوے کو شک کی نگاہ سے دیکھتا ہے کیونکہ اس کا وظیفہ ہی یہ ہے کہ انسانی فکر کے ایسے مفروضات جن کو انسانی عقل نے بغیر تنقید کے قبول کر لیا ہے ان کو تجسس اور شک کے ساتھ دیکھتے ہوئے ان کے ایسے گوشوں کا سراغ لگائے جو بداہتاً نمایاں نہیں ہیں اور اس کے بعد انکار یا اقرار کی منزل تک پہنچے۔ تاہم فلسفہ کا بالعموم رویہ یہی ہے کہ عقل خالص حقیقت مطلقہ تک رسائی حاصل نہیں کر سکتی۔ علامہ فرماتے ہیں کہ مذہب کا رویہ فلسفہ اور شاعری دونوں سے بالکل مختلف ہے کیونکہ مذہب کا جوہر ایمان ہے اور ایمان مجرد عقیدہ یا احساس نہیں بلکہ یہ ایک ایسے پرندے کی مانند ہے جو عقل کی مدد بغیر اپنی داخلی بصیرت کے ذریعے سے منزل تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہے۔ یعنی ایمان احساس ہی نہیں بلکہ اپنے اندر یہ وقوفی جوہر یا استطاعت کا حامل بھی ہے یوں مذہب شاعری اور فلسفے سے اس طرح مختلف ہو جاتا ہے کہ اس کا بنیادی نصب العین انسان کی باطنی اور ظاہری زندگی کو بدلنا اور اس کی رہنمائی کرنا ہے اور اس سے بڑھ کر اس میں ایک ایسا جذبہ یا احساس موجود ہے جس کے تحت وہ حقیقتِ مطلقہ کی قربت کو پانا چاہتا ہے۔[۴]

فلسفہ، شاعری اور مذہب کا یہی امتیاز اور مذہب کی فلسفہ و شاعری پر فوقیت ہے کہ علامہ نے انسانی خودی اور کائنات کے حوالے سے بنیادی سوالات کے جواب کے لیے مذہب سے

رجوع کیا۔ علامہ اپنے تصورِ خدایا تصورِ مذہب کی بنیاد فلسفہ کی بجائے قرآن حکیم اور اس کی تعلیمات پر رکھتے ہیں۔Reconstruction کے پہلے باب میں علامہ نے مذہب کی تعریف کے لیے وائٹ ہیڈ کا ایک حوالہ ضرور بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ ایمان کے تمام عہد عقلیت کے عہد ہیں یعنی ایمان کی عقلی توجیح ممکن ہے تاہم علامہ اس کی تعبیر یوں کرتے ہیں کہ ایمان کی عقلی توجیح کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہم مذہب پر فلسفے کی برتری کو تسلیم کرلیں۔ گویا فلسفہ مذہب کا جائزہ لے سکتا ہے۔ تاہم وہ یہ جائزہ اپنی متعین کردہ شرائط کے مطابق ہی لے سکتا ہے۔ مذہب کا تجزیہ کرتے ہوئے فلسفہ یہ حق قطعاً نہیں رکھتا کہ وہ مذہب کو کسی کم تر مقام پر رکھے کیوں کہ فلسفہ تو زندگی کے کسی جزو کو زیرِ غور لاتا ہے جبکہ مذہب کسی ایک شعبے تک محدود نہیں یہ محض فکر، احساس اور عمل نہیں بلکہ یہ پورے کے پورے انسان کا اظہار ہے۔ لہٰذا مذہب کی حقیقی قدر کا تعین فلسفہ اسی وقت کر سکے گا جب وہ اسکی اس مرکزی، جامع اور کلی حیثیت کو پیشِ نظر رکھے گا:

Religion is not a departmental affair; it is neither mere thought, nor mere feeling, nor mere action; it is an expression of the whole man. Thus, in the evaluation of religion, philosophy must recognize the central position of religion and has no other alternative but to admit it as something focal in the process of reflective synthesis.[5]

مذہب کسی ایک شعبے تک محدود نہیں یہ نری فکر نہیں ہے۔ یہ نرا احساس بھی نہیں اور نہ محض عمل، یہ پورے انسان کا پورا اظہار ہے۔ لہٰذا مذہب کی قدر کا تعین کرتے وقت فلسفے کو لازمی طور پر اس کی مرکزی حیثیت پیش نظر رکھنی چاہیے۔ فکر کے ترکیبی عمل میں اس کی مرکزیت کے اعتراف کے سوا کوئی چارہ نہیں۔

خودی فرد کے ہونے کا وہ احساس ہے جو اسے اپنی اصل یعنی مطلق خودی[۶] کے اس طرح قریب کرتا ہے کہ صبغۃ اللہ کے تحت مطلق خودی کا عکس فرد کے اندر پیدا ہو جائے۔ اسے ہی علامہ نے مذہبی تجربہ بھی کہا ہے۔[۷] علامہ عقل یا فلسفے کو اس لیئے بھی تصور مذہب یا تصور خدا کی تفصیلات طے کرنے کا حق نہیں دیتے کہ جب عقلی نقطہ نگاہ سے تصور مذہب یا تصورِ خدا وضع کرنے کی کوشش کی جائے گی تو اسکی فطری تحدیدات حقیقت تک پہنچنے میں حائل رہیں گی۔ اس طرح بندے اور خدا میں وہ تعلق اور قربت پیدا نہیں ہو سکتی جو مذہبی شعور کی بنیادی طلب ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ متناہی اذہان فطرت کو اپنے آپ سے باہر ایک ایسی متقابل شئے سمجھتے ہیں جس

کے بارے میں ذہن جانتا تو ہے مگر اس کو تخلیق نہیں کر سکتا۔ اس تناظر میں عمل تخلیق ماضی کا ایک عمل ہے اور کائنات ایک ایسی مصنوع یا مخلوق شئے ہے جس کا اپنے صانع کی زندگی سے کوئی زندہ یا حقیقی ربط نہیں بلکہ خود صانع اس مصنوع یا مخلوق کے لیے صرف ایک ناظر کی حیثیت رکھتا ہے اس فکر کے نتیجے میں ہماری کلامی روایات میں جتنے بھی مباحث پیش کیے گئے یا تصور تخلیق کے بارے میں جتنے بھی نظریات سامنے آئے وہ سب کے سب انسان کے متناہی ذہن اور اس کی اس فطری اور لازمی روش اور محدود سوچ کا نتیجہ ہیں۔ اس کے مطابق تو کائنات خدا کی زندگی کا محض ایک حادثہ ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ حادثہ یوں سرے سے وقوع پذیر ہی نہ ہوتا یا اس صورت میں سامنے نہ آتا جب کہ مذہب کے مطابق خدا کے تصور اور کائنات کے ساتھ اس کے تعلق کو دیکھیں تو کائنات خدا مقابل کوئی ایسی غیر ذات شے نہیں ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی ایسا بعد مکانی ہو جس طرح ہم اور ہمارے مقابل موجود اشیاء میں کوئی بعد مکانی موجود ہوتا ہے ۔اس نقطہ نظر میں وحدۃ الوجودی رنگ کا شائبہ تلاش کیا جا سکتا ہے مگر اس سے ہی بندے اور خدا میں حائل بعد کو پاٹنے کی سبیل پیدا ہو سکتی ہے۔ کیونکہ الوہی نقطہ نظر سے تخلیق کوئی ایسا واقعہ متصور نہیں ہو سکتا جس کا کوئی ماقبل بھی ہو اور مابعد بھی ہو۔ اگر تخلیق کے ماقبل اور مابعد کا تصور کر لیا جائے تو سوال یہ ہے کہ اس کی ماہیت کیا ہوگی، کیا وہ بھی تخلیق ہی کی کوئی نوع ہوگی یا اس کے علاوہ کوئی شے ؟ پس کائنات کو ایسی کوئی خود مختار حقیقت تصور نہیں کیا جا سکتا جو خدا کے بالمقابل موجود ہو۔ اس طرح تو خدا اور کائنات دو ایسی اکائیوں میں بدل جائیں گے جو لامتناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے مقابل موجود ہوں گے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ زمان و مکاں اور مادہ خدا کے تخلیقی عمل سے متعلق ہماری فکری تعبیرات کی مختلف صورتیں ہیں:

> The universe cannot be regarded as an independent reality standing in opposition to Him. This view of the matter will reduce both God and the world to two separate entities confronting each other in the empty receptacle of an infinite space. We have seen before that space, time, and matter are interpretations which thought puts on the free creative energy of God. They are not independent realities existing per se, but only intellectual modes of apprehending the life of God.[8]

کائنات کو ایسی خود مختار حقیقت تصور نہیں کیا جا سکتا جو خدا کے متقابل موجود ہو' کیونکہ یہ نقطہ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی اکائیوں میں بدل دیتا ہے جو لامتناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے

کے بالمقابل پڑے ہوں۔ ہم قبل ازیں دیکھ چکے ہیں کہ زمان و مکان اور مادہ' خدا کی آزادانہ خلاق توانائی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ حیات خداوندی کی تفہیم کے عقلی پیرائے ہیں۔

تعمیر خودی کے حوالے سے مذۃب اور فلسفہ کے کردار اور موثریت میں بھی بڑا واضح فرق ہے۔علامہ فرماتے ہیں کہ تصورِ خدا کے باب میں مذہب کے عزائم فلسفہ کے عزائم سے بہت بلند ہیں کیونکہ فلسفہ یا فکر میں ذہن فقط مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقت کی کارگزاری کو دیکھتا ہے جبکہ مذہب میں عبادت کا عمل ایک ایسا عمل ہے جو کائنات میں رواں کلیت کو تلاش کرتے ہوئے اپنا کردار ترک کر دیتا ہے اور وہ حقیقت فکر محض جس کی کارگزاری کے مشاہدے تک محدود رہتی ہے یہ اس حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے نقطہ نظر اور ارادے سے اس حد تک بلند تر ہو جاتا ہے کہ فکر کو پیچھے چھوڑ دیتا ہے یعنی طلبِ حقیقتِ مطلقہ کا عمل روحانی تابندگی کے حصول کی ایک ایسی کوشش ہے جس کے ذریعے ہماری ہستی جو انا یا زندگی کا ایک محدود سا جزیرہ ہے وہ زندگی کے ایک بڑے کل کے اندر اپنا مقام متعین کر لیتی ہے۔ گویا مذہب محض تصورات پر قانع نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنے مقصود کے زیادہ گہرے علم اور اس کی قربت کا خواہش مند ہوتا ہے۔

یہاں تعمیر خودی کے لیے مذہب کے عملی اور اطلاقی تناظر کا آغاز ہوتا ہے۔علامہ مذہب کے مقصود کے علم اور قربت کے حصول کا ذریعہ عبادت کو قرار دیتے ہیں جو روحانی تجلی کا باعث بنتی ہے۔عبادت ایک ایسا عمل ہے جو شعور کی مختلف سطحات اور مختلف درجات کو مختلف انداز سے متاثر کرتا ہے۔عبادت کا عمل محض ایک رسم نہیں بلکہ ایک جاندار اور زیادہ تخلیقی عمل ہے اور وہ ایک نئی اخلاقی دنیا کی تخلیق کی استعداد رکھتا ہے جہاں نبی کی وحی کے نتائج عالم محسوس اور مشہود میں سامنے آرہے ہوتے ہیں۔ دعا یا عبادت اپنے اسی حتمی مقصد کے لحاظ سے ایک ایسا جواز رکھتی ہے جو اسے ہماری ہستی کے ارتقاء کے لیے ایک لازمی تقاضا قرار دیتی ہے۔ یہاں پھر اس امر کا اعادہ ضروری ہو جاتا ہے کہ تعمیر ذات و تعمیر خودی کے لیے اس کے لازمی تقاضا ہونے کا جواز اس تصور خدا سے پھوٹتا ہے جو فلسفہ کے دیئے ہوئے تصور خدا سے بہت بلند تر ہے۔علامہ فرماتے ہیں:

> Thus you will see that, psychologically speaking, prayer is instinctive in its origin. The act of prayer as aiming at knowledge resembles reflection. Yet prayer at its highest is much more than abstract reflection. Like reflection it too is a process of assimilation, but the assimilative process

in the case of prayer draws itself closely together and thereby acquires a power unknown to pure thought. In thought the mind observes and follows the working of Reality; in the act of prayer it gives up its career as a seeker of slow-footed universality and rises higher than thought to capture Reality itself with a view to become a conscious participator in its life. There is nothing mystical about it. Prayer as a means of spiritual illumination is a normal vital act by which the little island of our personality suddenly discovers its situation in a larger whole of life.[9]

اب آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ نفسیاتی حوالے سے بات کی جائے تو دعا اپنی اصل میں جبلی ہے۔ علم حاصل کرنے کی حیثیت سے دُعا کا عمل تفکر سے مشابہت رکھتا ہے لیکن اپنی اعلیٰ ترین صورت میں یہ مجرد فکر سے کہیں زیادہ ہے۔ دعا اپنی انتہا میں مجرد تفکر کی طرح ہے۔ یہ اپنے عمل میں انجذاب و اکتساب ہے۔ تاہم دعا کا اکتسابی عمل بعض اوقات بڑھ کر ایسا نقطہ ارتکاز بن جاتا ہے کہ فکر خالص کے لیے اس کی حیثیت اجنبی رہتی ہے۔ فکر میں ذہن مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقت کی کارگزاری کو دیکھتا ہے۔ دُعا کے عمل میں یہ سست خرام کلیت کے متلاشی کے بطور اپنا کردار ترک کر دیتا ہے اور حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے نقطہ نظر سے اس تک رسائی حاصل کرنے کے لیے فکر سے بلند تر اٹھتا ہے۔ اس امر میں کچھ بھی پراسرار نہیں۔ دعا روحانی تابندگی کے لیے ایک معمول کا عمل ہے جس کے ذریعے ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ زندگی کے بڑے کل میں اچانک اپنا مقام پالیتا ہے۔

علامہ ذاتِ خداوند کو انفرادیت کی حامل انائے مطلق قرار دیتے ہیں۔ جس کے لیے قرآن کریم نے اللہ کا نام استعمال کیا ہے اور اسکی توضیح کے لیئے علامہ نے سورۃ اخلاص سے استدلال کیا ہے۔ انائے مطلق کی انفرادیت کیا ہے اور حقیقتاً فرد کیا ہے؟ اسکی توضیح کے لیے علامہ نے برگساں کی کتاب تخلیقی ارتقاء سے کچھ حوالے پیش کیے ہیں کہ فردیت کے کئی مدارج ہوتے ہیں خود انسانی وجود بھی فردیت کی ایک مثال ہے تاہم یہ الگ تھلگ اکائی ہونے کی صورت کے باوجود بھی فردیت کا مکمل اظہار نہیں کیونکہ فردیت کے مکمل اور مثالی اظہار میں تولید کا عمل ایک مزاحم عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔

قرآن حکیم نے تصورِ خدا کے ایک بنیادی عناصر کے طور پر اس فردیت کو بیان کیا ہے۔ ایک مکمل فرد ایک ایسی انا ہے جو محدود، بے مثل اور یکتا ہوگی۔ اور برگساں کے مطابق اگر اس میں امکان تولید موجود ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس انا یا فرد نے اپنی فردیت کو تباہ کرنے

کے لیے خود ایک دشمن اپنے اندر پال لیا ہے۔قرآن حکیم نے مسیحی تصورِ خدا کے بالکل برعکس فرد کامل کی انفرادیت پر مکمل اور پورے اصرار کے ساتھ تصورِ خدا کو پیش کیا ہے۔ تاہم علامہ فرماتے ہیں کہ مذہبی فکر کی تاریخ کا یہ ایک بہت بڑا نقص رہا ہے کہ اس نے ہمیشہ حقیقتِ مطلقہ کے فردیت پسندانہ تصور سے فرار اختیار کرنے کی کوشش کی ہے اور اسے روشنی کی طرح مبہم اور ہر جگہ سرائیت کرنے والے عنصر کے طور پر پیش کیا ہے۔ اور اسی نقطہ نظر کو گیفرڈ لیکچر میں فارنل نے قرآن حکیم کی آیت نور کے حوالے سے پیش کیا ہے۔ [۱۱]

تاہم علامہ نے فارنل کی اس تعبیر اور تشبیہ سے مکمل طور پر اختلاف کیا ہے بلکہ اس آیت کو فارنل کے نقطہ نظر کے بالکل برعکس حقیقتِ مطلقہ کی فردیت کے تصور کو ثابت کرنے کے لیئے پیش کیا ہے کیونکہ علامہ فرماتے ہیں کہ جدید طبیعات کے مطابق نور واحد شئے ہے جس کی رفتار میں اضافہ ممکن نہیں اور یہ ہر مشاہدہ کرنے والے کے لیے ایک جیسی ہے چاہے اسکا اپنا نظام حرکت کتنا ہی بدلتا کیوں نہ رہے۔ گویا اس عالم ہست و بود اور تغیر کی دنیا میں روشنی اپنے مطلق ہونے اور انفرادیت کی حامل ہونے کے لحاظ سے ذات مطلق کے قریب ترین حقیقت ہے۔ لہٰذا اگر خدا کے لیے نور کے استعارے کا استعمال ہو بھی تو جدید سائنسی تحقیقات کے مطابق اس کا مفہوم خدا کی مطلقیت ہونا چاہیے نہ کہ ہر جگہ سرایت کیے ہوئے ہونا۔

اگر پہلے کی گئی گفتگو کے تناظر میں فردیت کے اس تصور کا جائزہ لیں تو یہ ایک مختلف بیان نظر آتا ہے۔ علامہ پہلے یہ کہہ چکے ہیں کہ خدا اس کائنات کے مقابل یا الگ تھلگ یا کائنات خدا کے مقابل یا الگ تھلگ موجود نہیں جبکہ یہاں وہ خدا کے بارے میں عدم سریانی فردیت کے اثبات کی بات کر رہے ہیں۔ بقول اقبال یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ذاتِ مطلق ایک فرد ہے تو کیا اس پر متناہیت کی قدغن عائد نہیں ہو جائیگی؟ یہ کیسے ممکن ہے کہ خدا ایک انا اور فرد بھی ہو اور لامتناہی بھی؟ اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ خدا کو ہم مکانی لامتناہیت کے انداز میں لامتناہی تصور نہیں کر سکتے کیونکہ روحانی قدر کے تعین میں وسعت اور پہنائی کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ مزید برآں یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ زمانی اور مکانی لامتناہیت مطلق نہیں ہوتی۔ متناہی سے مراد خلاء میں واقع کچھ ساکن وجود نہیں بلکہ یہ باہم مربوط واقعات کا ایک نظام ہے۔ جن کے ربطِ باہمی سے ہی زماں اور مکاں کے تصورات پیدا ہوتے ہیں نہ کہ زماں اور مکاں کے

تصورات کے نتیجے میں کسی شئے کا بطور فرد موجود ہونا متحقق ہو۔ گویا روایتی تصور کے بالکل برعکس جدید سائنس نے ہمیں کائنات کی تعبیر اور کائنات کے مشاہدے کا ایک نیا تناظر دے دیا ہے۔ یعنی یہ اس حقیقت کو بیان کرنے کا ایک مختلف انداز ہے کہ زماں اور مکاں وہ توجیحات ہیں جو انسانی فکر ذاتِ حق کے تخلیقی عمل کی تفہیم کے لئے بروئے کار لاتی ہے اور زماں و مکاں انائے مطلق کے وہ امکانات ہیں جن کا ہمارے زماں و مکاں کی ریاضیاتی شکل میں جزوی طور پر اظہار ہوتا ہے۔ ذات حق کے علاوہ یا اس سے ماوراء اس کے تخلیقی عمل سے الگ نہ ہو تو کوئی زماں ہے اور نہ کوئی مکاں جسے دوسری اناؤں سے الگ یا ان کے مقابل کہیں متحقق قرار دیا جا سکے۔ انائے مطلق نہ تو مکانی لحاظ سے لامتناہی ہے نہ ہی اس مفہوم میں متناہی ہے جس طرح انسان مکانی لحاظ سے محدود ہے اور جسمانی لحاظ سے دوسرے انسانوں سے الگ ہے۔ بلکہ انائے مطلق کی لامتناہیت اسکے تخلیقی عمل اور تخلیقی قوت کے لامتناہی اندرونی امکانات کا نام ہے اور ہماری معروف کائنات جن کا ایک جزوی اظہار ہے۔ الغرض ذات حق کو فرد یا ایک اناء قرار دیتے ہوئے اس پر متناہی ہونے کا جو اشکال وارد ہوتا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ خدا فرد یا ایک انائے مطلق ہوتے ہوئے وسیع ہونے کے لحاظ سے لامتناہی نہیں بلکہ اس کی لامتناہیت اسکے عمیق ہونے میں ہے۔ گویا وہ ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے لیکن خود لامتناہی سلسلہ نہیں:

There is, however, one question which will be raised in this connexion. Does not individuality imply finitude? If God is an ego and as such an individual, how can we conceive Him as infinite? The answer to this question is that God cannot be conceived as infinite in the sense of spatial infinity. In matters of spiritual valuation mere immensity counts for nothing. Moreover, as we have seen before, temporal and spatial infinities are not absolute. Modern science regards Nature not as something static, situated in an infinite void, but a structure of interrelated events out of whose mutual relations arise the concepts of space and time. And this is only another way of saying that space and time are interpretations which thought puts upon the creative activity of the Ultimate Ego. Space and time are possibilities of the Ego, only partially realized in the shape of our mathematical space and time. Beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time nor space to close Him off in reference to other egos. The Ultimate Ego is, therefore, neither infinite in the sense of spatial infinity nor finite in the sense of the space-bound human ego whose body closes him off in reference to other egos. The infinity of the Ultimate Ego consists in the infinite inner possibilities of His creative activity of which the universe, as known to us, is only a partial

expression. In one word God's infinity is intensive, not extensive. It involves an infinite series, but is not that series.[11]

اب یہاں اس سلسلے میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فردیت سے مراد متناہیت نہیں ہے۔ اگر خدا ایک انا ہے اور یوں ایک فرد ہے تو ہم اس کو لامتناہی کیسے تصور کر سکتے ہیں۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خدا کو مکانی لامتناہیت کے مفہوم میں ہم لامتناہی تصور نہیں کر سکتے۔ روحانی قدر کے تعین میں وسعت اور پہنائی کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ علاوہ ازیں، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں' زمانی اور مکانی لامتناہیت مطلق نہیں ہوتی۔ جدید طبیعیات فطرت کو کسی لامتناہی خلا میں واقع ساکن خیال نہیں کرتی بلکہ ایک دوسرے سے باہم مربوط واقعات کا ایک نظام تصور کرتی ہے۔ جن کے باہمی روابط سے زمان و مکان کے تصورات ابھرتے ہیں اور یہ اس حقیقت کو بیان کرنے کا ایک مختلف انداز ہے کہ زمان و مکان وہ توجیہات ہیں جو فکر، انائے مطلق کی تخلیقی فعلیت پر لاگو کرتی ہے۔ زمان و مکان انائے مطلق کے امکانات ہیں جن کا ہماری زمان و مکان کی ریاضیاتی شکل میں جزوی طور پر ہی اظہار ہوتا ہے۔ خدا سے ماورا اور اس کی خلاّقی فعلیت سے الگ نہ تو مکان ہے اور نہ ہی زمان جو اسے دوسری اناؤں سے الگ ٹھہرا سکے۔ انائے مطلق نہ تو مکانی لحاظ سے لامتناہی ہے اور نہ ہی اس مفہوم میں متناہی ہے۔ جس طرح انسان مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے الگ ہوتے ہیں۔ انائے مطلق کی لامتناہیت اس کی تخلیقی قوت کے لامتناہی اندرونی امکانات سے عبارت ہے جن کا ہماری معروف کائنات ایک جزوی اظہار ہے۔ مختصراً خدا کی لامتناہیت وسیع نہیں عمیق ہے۔ وہ ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے مگر خود یہ سلسلہ نہیں۔ اس میں لامتناہی تسلسل کا دخل ہے، خود کوئی تسلسل نہیں۔

یعنی زماں و مکاں باہم مربوط واقعات کے نظام سے جنم لیتے ہیں، باہم مربوط واقعات کا نظام ذات حق کے تخلیقی عمل کے اظہار کی ایک صورت ہے۔ اور انسانی خودی جو ایک لحاظ سے تو اس تخلیقی عمل کا حصہ ہے مگر اپنے ایمانی جوہر کے باعث حقیقتِ مطلقہ کی قربت کی متمنی بھی ہے اور اس تمنا کی منزل آفریں ہونے کی سبیل عبادت ہے۔ عبادت کے عمل کے ذریعے وہ اس روحانی تابندگی کو حاصل کرتی ہے۔ جو اسے قربتِ حق کے کل سے اس طرح واصل کرتی ہے کہ یہ اپنی انفرادیت کو قائم رکھتے ہوئے اور انائے مطلق کی فردیت سے انحراف کیے بغیر اسکے اوصاف کا عکس اپنی ذات میں پیدا کر لیتی ہے اور یہی مذہب کی نفسیات یعنی تصوف کی منزل بھی ہے۔ [۱۲]

حوالہ جات وحواشی

ا۔ علامہ اقبال، کلیات اردو، اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۷ء، ص ۴۶۱

۲۔ ایضاً، ص ۴۵۵

3- Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, IIC, 2-Club Road, Lahore, 2006, p-143.

4- ibid, p-4.

5- ibid, p-2.

6- I have conceived the Ultimate Reality as an Ego; and I must add now that from the Ultimate Ego only egos proceed. ibid, p-57.

7- In the history of religious experience in Islam which, according to the Prophet, consists in the 'creation of Divine attributes in man', this experience has found expression....... In the higher Sufism of Islam unitive experience is not the finite ego effacing its own identity by some sort of absorption into the infinite Ego; it is rather the Infinite passing into the loving embrace of the finite. ibid, p-88.

8- ibid, p-52-53.

9- ibid, p-71-72

10- ibid, p-51.

11- ibid, p-51-52.

12- ibid, p-88.

ہمارا موجودہ بحران اور اس کا حل

زندہ قومیں اپنی حیات اجتماعی میں مختلف بحرانوں اور مسائل سے دوچار ہوتی ہیں مگر وہ اپنی قوت عمل اور بصیرت سے ان بحرانوں سے نبرد آزما ہوتے ہوئے اپنے لیے بقا کی راہیں پیدا کر لیتی ہیں۔ تاہم جب بحران کی وجوہات خود قوم کے اپنے وجود میں پیدا ہونے لگیں تو یہ ایک مشکل مرحلہ ہوتا ہے۔ آج پاکستانی معاشرہ ایسی ہی کیفیت سے دوچار ہے۔ گو قیام پاکستان کے بعد سے ہم مختلف بحرانوں اور مسائل کا شکار رہے مگر موجودہ دور ماضی سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ آج ہم معاشرتی، سیاسی اور اقتصادی لحاظ سے جس انتشار کا شکار ہیں اس کی اساس وہ فکری اور نظریاتی التباس اور کنفیوژن ہے جس کی جڑیں ہمارے تصور دین تک جا پہنچتی ہیں۔

فکر و عمل کی وحدت کسی قوم کو بامنزل اور بامراد کرتی ہے۔ جب انفرادی اور اجتماعی سطح پر فکر و عمل کی یہ وحدت ناپید ہو جائے تو اس قوم کا تباہی کا شکار ہونا لازمی ہوتا ہے۔ پاکستان کا قیام ایک اجتماعی مقصد کے لیے فکر و عمل کی وحدت کی جہد و جہد کا نتیجہ تھا۔ مگر یہ ایک قومی المیہ ہے کہ قیام پاکستان کے بعد ہم اجتماعی سطح پر اپنا قومی مقصد طے کرنے میں ناکام رہے۔ اگر ہم نے پاکستان کی اہمیت کو سمجھا ہوتا تو کبھی بھی اپنے قومی مقاصد کے تعین میں کسی کوتاہی کے مرتکب نہ ہوتے۔ پاکستان کا قیام ہمارے لیے قومی سطح پر اسی اہمیت کا حامل تھا جس کا تذکرہ قرآن حکیم نے یوں کیا:

وَاذْكُرُوْٓا اِذْ اَنْتُمْ قَلِيْلٌ مُّسْتَضْعَفُوْنَ فِى الْاَرْضِ تَخَافُوْنَ اَنْ يَّتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَاٰوٰكُمْ وَاَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهٖ وَرَزَقَكُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ○ (الأنفال، ۸: ۲۶)

اور (وہ وقت یاد کرو) جب تم تھوڑے (یعنی اقلیت میں) تھے، ملک میں دبے ہوئے تھے

(یعنی اغیار کی غلامی اوران کے استحصال کا شکار تھے) تم اس بات سے (بھی) خوفزدہ رہتے تھے کہ (تم پر غالب اور دوسرے طاقتور) لوگ تمہیں اچک لیں گے (یعنی تمہیں مستقبل کا کوئی تحفظ حاصل نہ تھا) پس اس (اللہ) نے تمہیں (آزاد اور محفوظ)ملک عطا فرمایا اور (آزاد حکومت و اقتدار کی صورت میں) تمہیں اپنی مدد سے قوت بخش دی اور تمہیں پاکیزہ چیزوں سے روزی عطا فرمائی تا کہ تم اللہ کا شکر بجالاؤ○

سوال یہ ہے کہ کیا پاکستان کی صورت میں ایک آزاد اور خودمختار ملک ملنے پر ہم نے یہاں اللہ سے کیے ہوئے وعدے کے مطابق اپنے اجتماعی عمل سے خود کو ایک شکر گزار قوم ثابت کیا؟ ظاہر ہے کہ ہم سے اس میں کوتاہی ہوئی جس کا ایک خمیازہ تو ہمیں سقوط ڈھاکہ کی صورت میں بھگتنا پڑا دیگر قومی مسائل جن کا آج ہم قومی سطح پر شکار ہیں وہ اس کے علاوہ ہیں۔ دانشمندی کا تقاضا ہے کہ ہم اپنا احتساب خود کریں اور اپنی خامیوں کی نشاندہی کر کے ان کی اصلاح کی فکر کریں۔قبل اس کے کہ تاریخ کی عدالت ہمارا احتساب کر کے ہمارے بارے میں کوئی فیصلہ صادر کر دے:

فطرت افراد سے اغماض بھی کر لیتی ہے
کبھی کرتی نہیں ملت کے گناہوں کو معاف

قیام پاکستان کی اساس کیا تھی؟

یہ تاریخی حقیقت کہ پاکستان کا قیام ایک جداگانہ مسلم قومیت کی بنیاد پر عمل میں آیا تھا، یہ بنیاد ایک قوت محرکہ کے طور پر قوم کی تشکیل نو کے لیے استعمال ہوسکتی تھی۔اور حقیقت یہ ہے کہ آج بھی یہی قوت محرکہ ہمیں ایک جسد واحد بنا سکتی ہے۔ ہمارے جداگانہ تشخص کی اساس ہماری اسلام سے وابستگی ہے۔اہل پاکستان کوئی نسلی وحدت نہیں ہیں نہ ہی لسانی وحدت ہیں یعنی قوم کے روایتی مفہوم کے مطابق ہم نہ تو قوم ہیں اور نہ قوم بن سکتے ہیں۔ پاکستان کا قیام کسی قوم کی تحریک کا نتیجہ نہیں بلکہ خود پاکستان کا نتیجہ پاکستانی قوم ہے۔یعنی پاکستان کی نظریاتی اساس ہی ہمارے قوم ہونے کی اساس ہے اگر اس حقیقت کو نظر انداز کر کے ہم نے قوم ہونے کی کوئی اور اساس تلاش کرنے کی کوشش کی تو اس کا نتیجہ خود اپنی بنیاد کو تباہ کرنے کے علاوہ کچھ نہ ہوگا۔ یہ کہنا

کوئی مبالغہ نہ ہوگا کہ آج ہم ملک بھر میں قوم کے جس تصور کو موضوع بحث بنا رہے ہیں یہ خود اس ملک کی بنیاد کو کھوکھلا کرنے کے لیے کافی ہے۔ حالانکہ علاقائی، نسلی اور لسانی بنیاد پر قوم کے تصور کو خطبہ حجۃ الوداع میں حضور اکرم ﷺ نے ختم فرما دیا تھا۔ آپ نے ارشاد فرمایا:

ان ربکم واحد وان آباکم واحد کلکم من آدم وآدم من تراب لا فضل لعربی ولا لاحمر علی اسود او کما قال صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم

بے شک تمہارا رب ایک ہے۔ تم ایک ہی باپ کی اولاد ہو تم سب آدمؑ سے ہو اور آدمؑ کو مٹی سے بنایا گیا تھا۔ تم میں سے کسی عربی کو کسی عجمی پر کوئی فضیلت نہیں اور نہ ہی کسی سرخ کو کسی کالے پر کوئی فضیلت حاصل ہے۔

اور یہ کہ: **کل امر الجاهلیة موضوع تحت قدمی**

آج جاہلیت کی ساری قدریں میرے پاؤں کے نیچے ہیں۔

بحران کا حل کیا ہے؟

سوال یہ ہے کہ اس بحران کا حل کیا ہے؟ قیام پاکستان کے بعد سے قوم کی اصلاح اور اجتماعی سطح پر کامیابی کے لیے ہر سطح پر جدوجہد کی جاتی رہی۔ اس میں سیاسی تحریکوں کا حصہ بھی ہے اور اسلام کی تجدید واحیاء کی علمبردار جماعتوں کا کردار بھی۔ لیکن بالعموم المیہ یہ رہا کہ یا تو اصل مقصد ہی واضح نہیں کیا گیا یا پھر وقت گزرنے کے ساتھ یہ جماعتیں اور تحریکیں اپنے اصل مقصد سے منحرف ہو کر محدود شخصی اور جماعتی مقاصد کی اسیر ہو گئیں۔ جس سے نہ صرف مقاصد حاصل نہ ہوئے بلکہ معاشرہ مزید خلفشار کا شکار ہوتا چلا گیا۔ سیاسی جماعتوں اور تحریکوں کا وجود تو کسی نہ کسی صورت میں برقرار رہا مگر اکثر مذہبی و دینی تحریکیں احتجاجی راستہ پر گامزن ہو گئیں جس نے معاشرے کو منفی رجحانات کے علاوہ کچھ نہیں دیا۔ مزید برآں وہ مذہبی جماعتیں اپنے دعوتی اور اصلاحی منصب سے بھی دست کش ہو گئیں۔

آج ہمیں قومی سطح پر کچھ اصولی فیصلے کرنا ہوں گے اور پھر ان فیصلوں پر سختی سے کاربند رہتے ہوئے آگے بڑھنا ہوگا تا کہ ہم اپنے حال کو سنوار سکیں اور مستقبل کو محفوظ بنا سکیں۔ اجتماعی سطح پر ہم جن مسائل کا شکار ہیں ان میں سرفہرست افتراق وانتشار، عدم برداشت، رواداری کا فقدان اور قومی قیادت کی نااہلیت ہیں۔ انہی مسائل نے ایک طرف ہمیں اجتماعی سطح پر بے

مقصدیت کا شکار کیا تو دوسری طرف ملک کو بے امنی اور دہشت گردی کے عفریت کے منہ میں دھکیل دیا۔ پوری قوم کنفیوژن، عدم تحفظ اور بدامنی کی آگ میں جل رہی ہے۔

آج ضرورت اس امر کی ہے کہ قوم کو اس اجتماعی انتشار و افتراق اور کنفیوژن کی کیفیت سے نکالا جائے۔ المیہ تو یہ ہے کہ جس بھی جماعت یا تحریک نے اس نکتے کو اپنا ایجنڈا بنایا وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ وہ خود قولاً یا عملاً ایک فرقہ میں بدل گئی اور قوم میں وحدت پیدا کرنے کی بجائے اس میں انتشار پیدا کرنے کا باعث بنی۔

اس انتشار و افتراق کو وحدت میں بدلنے کا راستہ یہ ہے کہ قوم کو ایک جسد واحد میں بدلنے کی سعی کی جائے اور پہلے سے موجود جماعتوں اور تحریکوں کو من حیث الکل تنقید کا نشانہ بنایا جائے۔ کیونکہ یہ ملک مسلمانوں کا ملک ہے اور اس کی اکثریت محب الوطن اہل ایمان پر مشتمل ہے۔ ان کے بارے میں ایک مثبت رائے قائم کر کے ہی کسی نتیجہ خیز کاوش کا آغاز کیا جا سکتا ہے۔

ضرورت اس امر کی ہے کہ پوری قوم کو صرف ایک نکتے پر متحد اور ایک مرکز سے منسلک کیا جائے وہ نکتہ ہے ملت کے مرکز ذات رسالتمآب ﷺ سے تعلق۔ ہر شخص چاہے اس کا تعلق کسی بھی جماعت، گروہ، مسلک یا سلسلے سے ہے، وہ اپنے اس تعلق کو اگر برحق اور دین و ملت اور ملک و قوم کے لیے درست سمجھتا ہے تو اسے اختیار کیے رکھے مگر اس کی وفاداریوں، وابستگیوں اور تعلق کا مرکزی نقطہ حضور نبی اکرم ﷺ کی ذات گرامی ہونی چاہیے۔ کسی بھی جماعت، مسلک، گروہ یا سلسلے سے وابستگی اس مرکزی وابستگی کی پختگی کے لیے ہونی چاہیے اور کبھی بھی یہ وابستگی پس منظر میں نہیں جانی چاہیے۔ یعنی دین و سیاست وجہ اتحاد ہونی چاہیے وجہ نزاع و اختلاف نہیں۔ علامہ اقبال نے فرمایا:

حق تعالیٰ پیکر ما آفرید
ز رسالت در تن ما جان دمید
از رسالت در جہاں تکوین ما
از رسالت دین ما آئین ما
از رسالت صد ہزار ما یک است

جزو ما از جزو ما لاینفک است
فرد از حق ملت او وے زندہ است
از شعاع مہر او تابندہ است
قوم را سرمایہ قوت ازو
حفظ سر وحدت ملت ازو
رونق از ما محفل ایام را
او رسل را ختم و ما اقوام را

مرکز ملت سے وابستگی کے تقاضے

ذات رسالتمآب ﷺ سے ایسی وابستگی کہ آپ کی ذات مبارکہ ہی ہمارا مرکز ملت قرار پائے اور ہماری دوسری تمام وابستگیاں اور پہچانیں اس کے ماتحت ہو جائیں صرف ایک اعتقادی معاملہ نہیں۔ بلکہ یہ وابستگی اس امر کا تقاضہ کرتی ہے کہ ہمارے انفرادی اور قومی مقاصد کا تعین اسی سے ہونا چاہیے۔ اگر ہماری زندگی کا مرکز ذات رسالتمآب ﷺ سے تعلق قرار پائے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ:

۱۔قرآن حکیم کو ہماری زندگی میں مرکزی حیثیت حاصل ہوگی اور
۲۔ملت کا اجتماعی مفاد ہمارے انفرادی مفادات پر غالب ہوگا۔

ملت اسلامیہ کی زندگی میں قرآن حکیم کی مرکزیت کو بیان کرتے ہوئے علامہ اقبال نے فرمایا:

نوع انساں را پیام آخریں
حامل او رحمۃ للعالمین
آں کتاب زندہ قرآن حکیم
حکمت او لایزال است و قدیم
نسخہ اسرار تکوین حیات
بے ثبات از قوتش گیرد ثبات

زندگی میں قرآن مجید کی مرکزی حیثیت کا مطلب یہ ہے کہ ہم زندگی کے بارے میں وہ نقطہ نظر اختیار کریں جو قرآنی ہو۔ بدنصیبی سے اولاً تو ہم نے اجتماعی سطح پر کبھی بھی قرآن مجید کو وہ مقام دیا ہی نہیں جو بطور حامل قرآن ملت ہوتے ہوئے ہماری زندگی میں ہونا چاہیے تھا۔ اور اگر قرآن مجید سے درس و تدریس، تحقیق و تدقیق اور اخذ ہدایت کے لیے تعلق قائم بھی کیا گیا تو اس پر قرآنی طلب و تقاضے کی بجائے ہمارے اپنے ارادے غالب رہے ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہماری زندگیاں اس قرآنی نقطہ نگاہ اور بصیرت سے خالی رہیں اور قرآن حکیم کے ان گنت تذکروں کے باوجود وہ وحدت فکر و عمل جو قرآنی ہدایت کا لازمی ثمر ہے ہماری زندگی میں نظر نہیں آتی۔ ہمیں قرآن حکیم کے اس تصور زندگی اور تصور کائنات کو سمجھنا اور اپنی انفرادی و قومی زندگی میں عام کرنا ہوگا کہ زندگی ایک وحدت ہے۔ جب ہم قرآن حکیم کے نظام ہدایت کی پیروی کا اعلان کرتے ہیں تو ہم اس حقیقت کو اختیار کر رہے ہوتے ہیں کہ دین و دنیا کی تفریق کر کے ہم کسی بھی طرح منزل مقصود حاصل نہیں کر سکتے۔ زندگی کی وحدت کے اس تصور کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال نے خطبہ الہ آباد میں فرمایا:

> It cannot be denied that Islam, regarded as an ethical ideal plus a certain kind of polity - by which expression I mean a social structure regulated by a legal system and animated by a specific ethical ideal - has been the chief formative factor in the life-history of the Muslims of India. It has furnished those basic emotions and loyalties which gradually unify scattered individuals and groups, and finally transform them into a well-defined people, possessing a moral consciousness of their own. Indeed it is not an exaggeration to say that India is perhaps the only country in the world where Islam, as a people-building force, has worked at its best. In India, as elsewhere, the structure of Islam as a society is almost entirely due to the working of Islam as a culture inspired by a specific ethical ideal. What I mean to say is that Muslim society, with its remarkable homogeneity and inner unity, has grown to be what it is, under the pressure of the laws and institutions associated with the culture of Islam.

یہ نا قابل انکار حقیقت ہے کہ اسلام بطور ایک اخلاقی نصب العین اور سیاسی نظام مسلمانانِ ہند کی تاریخ کا اہم ترین جزو ترکیبی رہا ہے۔ اس اصطلاح سے میری مراد ایک ایسا معاشرتی ڈھانچہ ہے جس کا نظم و ضبط ایک مخصوص اخلاقی نصب العین اور نظام قانون کے تحت عمل میں آتا ہے۔ اسلام ہی نے وہ بنیادی جذبات اور وفا کیشی فراہم کی جو منتشر انسانوں اور گروہوں کو بتدریج

متحد کرتی ہے اور انھیں ایک اپنا اخلاقی شعور رکھنے والی متمیز و معین قوم میں تبدیل کر دیتی ہے۔ حقیقت میں یہ کہنا کوئی مبالغہ نہیں ہے کہ دنیا بھر میں شاید ہندوستان ہی ایک ایسا ملک ہے جہاں اسلام ایک بہترین مردم ساز قوت کی حیثیت سے جلوہ گر ہوا ہے۔ دوسرے ممالک کی طرح ہندوستان میں بھی اسلامی معاشرہ تقریباً پوری طرح ایک مخصوص اخلاقی نصب العین کی ثقافت سے بنا ہے۔ میرے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ مسلم معاشرہ اپنی نمایاں ہم آہنگی اور اندرونی اتحاد کی جس صورت میں ارتقا پذیر ہوا ہے، وہ ان قوانین اور اداروں کے باعث ہے جو اسلامی ثقافت سے وابستہ ہیں۔

اس کے بعد علامہ فرماتے ہیں:

> The religious ideal of Islam, therefore, is organically related to the social order which it has created. The rejection of the one will eventually involve the rejection of the other. Therefore the construction of a polity on national lines, if it means a displacement of the Islamic principle of solidarity, is simply unthinkable to a Muslim. This is a matter which at the present moment directly concerns the Muslims of India.

اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے معاشرتی نظام سے مربوط و منسلک ہے جو خود اس کا اپنا پیدا کردہ ہے۔ اگر ایک کو رد کیا گیا تو دوسرے خود بخود مسترد ہو جائے گا اس لیے ایک مسلمان اس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ نظامِ سیاست کو ایسے قومی خطوط پر مرتب کیا جائے جس سے اسلام کے اصول اتحاد کی نفی ہو جائے۔ یہی مسئلہ اس وقت ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے ہے۔

اجتماعی شعور کی ضرورت

اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ایک ہمہ گیر جدوجہد شروع کرنے کی ضرورت ہے جس میں معاشرے کا ہر فرد اور طبقہ شامل ہو۔ ہر فرد معاشرہ کو اس نکتے سے آگاہ کرنے کی ضرورت ہے کہ جب تک ہم ایک قومی وحدت میں نہیں بدلتے، قومی سوچ و فکر اختیار نہیں کرتے اور کسی قومی مقصد کے لیے اپنی تمام توانائیاں وقف نہیں کرتے ہم کبھی بھی اپنے مستقبل کو محفوظ نہیں کر سکتے۔ اس سے نہ صرف ہم ماضی کی طرح آئندہ بھی حادثوں کا شکار ہوتے رہیں گے بلکہ اغیار بھی ہمیں اپنی سازشوں کا شکار بناتے رہیں گے اور ہم اپنے اصل دشمن سے بچاؤ کی تدابیر کرنے کی بجائے آپس میں ہی الجھ الجھ کر تباہی کی طرف بڑھتے رہیں گے۔

قوم میں یہ احساس پیدا کرنے کی ضرورت ہے کہ پاکستان ایک عظیم مقصد کے لیے وجود میں آیا تھا۔ بانیان پاکستان کا وژن بڑا واضح تھا۔ وہ جب برصغیر میں پاکستان کا مطالبہ کر رہے تھے اور قیام پاکستان کی جدوجہد کر رہے تھے تو ان کے پیش نظر صرف زمین کا ایک ٹکرا حاصل کرنا نہ تھا بلکہ اس خطے کے مسلمانوں، برصغیر کے مسلمانوں اور ایشیا کے عوام کے حقوق کی بازیابی اور یہاں ایک پرامن فلاحی معاشرے کے قیام کو یقینی بنانا تھا۔ خطبہ الہ آباد کا اختتام کرتے ہوئے علامہ نے کہا تھا:

Gentlemen, I have finished. In conclusion I cannot but impress upon you that the present crisis in the history of India demands complete organisation and unity of will and purpose in the Muslim community, both in your own interest as a community, and in the interest of India as a whole. The political bondage of India has been and is a source of infinite misery to the whole of Asia. It has suppressed the spirit of the East and wholly deprived her of that joy of self-expression which once made her the creator of a great and glorious culture. We have a duty towards India where we are destined to live and die. We have a duty towards Asia, especially Muslim Asia. And since 70 millions of Muslims in a single country constitute a far more valuable asset to Islam than all the countries of Muslim Asia put together, we must look at the Indian problem not only from the Muslim point of view, but also from the standpoint of the Indian Muslim as such. Our duty towards Asia and India cannot be loyally performed without an organised will fixed on a definite purpose. In your own interest, as a political entity among other political entities of India, such an equipment is an absolute necessity.

حضرات! میری تقریر ختم ہوئی۔ آخر میں میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ تاریخ ہندوستان کے موجودہ نازک دور میں مسلمانوں کو مکمل تنظیم اور اتحاد عزائم و مقاصد کی ضرورت ہے جو بحیثیت قوم آپ کے اور ہندوستان کے مجموعی مفاد کے لیے ضروری ہے۔ ہندوستان کی سیاسی غلامی پورے ایشیا کے لیے لامتناہی مصائب کا سرچشمہ تھی اور اب بھی ہے۔ اس نے مشرق کی روح کو کچل ڈالا ہے اور اس اظہار ذات کی مسرت سے پوری طرح محروم کر دیا جس کی بدولت کبھی ایک بڑا اور شان دار تمدن پیدا ہوا تھا۔ ہم پر ایشیا بالخصوص مسلم ایشیا کی طرف سے بھی ایک فرض عائد ہوتا ہے۔ ایک ہی ملک میں سات کروڑ مسلمانوں کی موجودگی تمام مسلم ایشیا کے مسلمانوں کے مقابلے میں اسلام کے لیے ایک قیمتی سرمایہ ہے۔ ہمیں ہندوستان کے مسئلے پر صرف مسلمانوں کے نقطہ نگاہ سے ہی نہیں ہندوستانی مسلمانوں کے نقطہ نگاہ سے بھی دیکھنا چاہیے۔ ایشیا اور

ہندوستان کی طرف سے عائد شدہ فرض ہم اس وقت تک وفاداری کے ساتھ ادا نہیں کر سکتے جب تک ہم ایک مخصوص مقصد کے لیے منظم عزم نہ کر لیں۔

یہ محض ایک نظریاتی یا فکری بیان نہ تھا جو علامہ اقبال نے دیا اور پھر وہ ایک بیان ہی رہ گیا بلکہ بطور ایک ملی اور اجتماعی مقصد کے یہ سب کچھ آل انڈیا مسلم لیگ کا مطمع نظر بھی تھا۔ اس کا اندازہ آل انڈیا مسلم لیگ کے مینی فیسٹو کے اس متن سے ہوتا ہے جو علامہ راغب احسن نے آل انڈیا مسلم لیگ کے جنرل سیکرٹری نوابزادہ لیاقت علی خان کو پیش کیا تھا۔ اس مینی فیسٹو میں آل انڈیا مسلم لیگ کے مقاصد کو یوں بیان کیا گیا تھا:

The Ideology of the Muslim Millet and the Muslim League - Membership Pledge of the Muslim League and its meaning.

1) The First & Last Loyalty of a Muslim is to Islam
2) Religion of Islam not a Private matter for Muslims.
3) Islamic Principles for the formation of Nationality
4) No Materialistic interpretation of life.
5) Separation of Law and morality.
6) God Almighty - The Source of all Authority & Sovereignty.
7) Muslim right of self - Determination.

بانیان پاکستان کے پیش نظر قیام پاکستان کا مقصد صرف برصغیر کے مسلمانوں کے مسائل کا حل ہی نہ تھا بلکہ انسانی سطح پر اسلام کا کردار بھی ان کے پیش نظر تھا۔ اس مینی فیسٹو کے تیسرے حصے میں قرار دیا گیا:

i New World Order - Islam & Muslims

1) Crash of Civilization - Absolute failure of capitalism & communism - Nationalism & Internationalism because they are all based on pure materialism.

2) Islam alone supplies the foundations of Universal Law & Order, Peace & Fraternity and perfect synthesis of matter & spirit and Individual & collective sides of life.

3) League invites peoples of the world to study Islam and understand Muslim peoples and ideals- "Affirmation of faith that Islam can still create a New World."

تاریخی غلطی

maablib.org

یہ کتنا بڑا المیہ ہے کہ وہ عظیم مقاصد جن کے لیے یہ ملک بنایا گیا تھا، اس ملک کے قیام کے بعد ہمارے پیش نظر نہیں رہے بلکہ ہم نے تو ان مقاصد کے لیے کوئی مثبت اور نتیجہ خیز جدوجہد

کرنے کی بجائے ان کی اساس کو ہی متنازعہ کرنا شروع کر دیا۔ ہمیں یہ المیہ بھی دیکھنا پڑا کہ کیا نظریہ پاکستان کوئی حقیقت بھی ہے یا نہیں حالانکہ تحریک پاکستان کے دوران نظریہ پاکستان کا تذکرہ نہ صرف لفظاً اور معناً ہوتا رہا بلکہ مسلم لیگ کے مذکورہ بالا مینی فیسٹو کے حصہ اول کا عنوان ہی یہ تھا:

BASIC AIMS AND OBJICTS: IDEALS & IDEOLOGY

یہاں اس امر کا اعادہ ضروری ہے کہ اسلام اور مذکورہ بالا عظیم مقاصد کے لیے وجود میں آنے والے ملک میں اسلام کے نام پر ہی کنفیوژن اور التباس پیدا ہو گیا۔ اسلام کے نفاذ کے لیے ایسے ایسے ذرائع اور طریقے اختیار کیے جانے لگے جن کی اسلام کبھی بھی اجازت نہیں دیتا۔ انسانی جان کی حرمت کے اسلامی تصور سے کون آگاہ نہیں! مگر آج پاکستان میں انسانی خون پانی سے بھی ارزاں ہو چکا ہے۔ کاش اس باب میں ہم نے قرآن حکیم سے کوئی رہنمائی لی ہوتی۔ صلح حدیبیہ اسلامی تاریخ کا ایک عظیم واقعہ ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ساتھ مکہ مکرمہ کی طرف عمرے کی ادائیگی کے لیے اللہ تعالیٰ کے حکم پر روانہ ہوئے۔ اس سفر میں آپ سے فتح مبین کا وعدہ کیا گیا۔ مکہ میں آپ کے داخلے اور اس میں حائل رکاوٹوں کو دور کرنے کا مطلب مکہ کی فتح تھا مگر حدیبیہ کے مقام پر آپ رک گئے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے پرزور اصرار کے باوجود جنگ کی بجائے صلح کو ترجیح دی سبب کیا تھا؟ اسے قرآن حکیم نے یوں بیان کیا:

وَهُوَ الَّذِیْ كَفَّ اَیْدِیَهُمْ عَنْكُمْ وَاَیْدِیَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْۢ بَعْدِ اَنْ اَظْفَرَكُمْ عَلَیْهِمْ ؕ وَكَانَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِیْرًا۝ هُمُ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا وَصَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْیَ مَعْكُوْفًا اَنْ یَّبْلُغَ مَحِلَّهٗ ؕ وَلَوْ لَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُوْنَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنٰتٌ لَّمْ تَعْلَمُوْهُمْ اَنْ تَطَـُٔوْهُمْ فَتُصِیْبَكُمْ مِّنْهُمْ مَّعَرَّةٌۢ بِغَیْرِ عِلْمٍ ۚ لِیُدْخِلَ اللّٰهُ فِیْ رَحْمَتِهٖ مَنْ یَّشَآءُ ۚ لَوْ تَزَیَّلُوْا لَعَذَّبْنَا الَّذِیْنَ كَفَرُوْا مِنْهُمْ عَذَابًا اَلِیْمًا۝ [الفتح، ٤٨: ٢٤-٢٥]

اور وہی ہے جس نے سرحدِ مکہ پر (حدیبیہ کے قریب) ان (کافروں) کے ہاتھ تم سے اور تمہارے ہاتھ ان سے روک دیئے اس کے بعد کہ اس نے تمہیں ان (کے گروہ) پر غلبہ بخش دیا تھا۔ اور اللہ ان کاموں کو جو تم کرتے ہو خوب دیکھنے والا ہے○ یہی وہ لوگ ہیں جنھوں نے کفر کیا اور تمہیں مسجدِ حرام سے روک دیا اور قربانی کے جانوروں کو بھی، جو اپنی جگہ پہنچنے سے رُکے پڑے

رہے، اور اگر کئی ایسے مومن مرد اور مومن عورتیں (مکہ میں موجود نہ ہوتیں) جنہیں تم جانتے بھی نہیں ہو کہ تم انہیں پامال کر ڈالو گے اور تمہیں بھی لاعلمی میں ان کی طرف سے کوئی سختی اور تکلیف پہنچ جائے گی (تو ہم تمہیں اسی موقع پر ہی جنگ کی اجازت دے دیتے۔ مگر فتحِ مکہ کو مؤخر اس لئے کیا گیا) تا کہ اللہ جسے چاہے (صلح کے نتیجے میں) اپنی رحمت میں داخل فرمالے۔ اگر (وہاں کے کافر اور مسلمان) الگ الگ ہو کر ایک دوسرے سے ممتاز ہو جاتے تو ہم ان میں سے کافروں کو دردناک عذاب کی سزا دیتے ○

گویا مکہ کے ان اہل ایمان مرد و خواتین کی زندگیوں کے تحفظ کے لیے جنہوں نے ابھی اپنے ایمان و اسلام کا کھل کر اظہار نہیں کیا تھا فتح مکہ کو کم و بیش تین سال کے لیے موخر کر دیا گیا جو اس حقیقت کو واضح کرنے کے لیے کافی ہے کہ اسلام میں انسانی جان کا تقدس و احترام کیا ہے۔ اگر ہم قرآنی نقطہ نگاہ سے اپنی حکمت عملی طے کر رہے ہوتے تو آج ہمارا طرز عمل کلیتاً مختلف ہوتا۔

منہج عمل کیا ہو؟

آج ہمیں قومی سطح پر ایک ہمہ گیر تبدیلی کی ضرورت ہے۔ گو انقلاب کے عنوان کے تحت اس ہمہ گیر تبدیلی کے لیے مختلف جماعتوں نے جدوجہد کی ہے، جو اپنے اثرات کے لحاظ سے قابل تحسین بھی ہے مگر قوم جس انقلاب کی توقع رکھتی تھی اس کی منزل تا حال دور دور تک نظر نہیں آتی۔ یہ ہمہ گیر تبدیلی قومی زندگی کے ان میادین میں ہونی درکار ہے:

۱۔ علمی و فکری تبدیلی
۲۔ دینی شعور کی بیداری
۳۔ اخلاق و کردار کی بلندی
۴۔ ثقافتی و تہذیبی شعور کی بیداری
۵۔ معاشی و معاشرتی تبدیلی
۶۔ سیاسی شعور کی بیداری
۷۔ اجتماعی و قومی شعور کی بیداری

یہ ایک المیہ ہے کہ آج ہم ان اثرات کو پیدا کرنے والی جدوجہد سے محروم ہیں۔ قوم کے

ہر فرد سے رابطہ کر کے اس پیغام کا ابلاغ ضروری ہے کہ:

ا۔ ہمیں محدود وابستگیوں سے بلند ہو کر عملاً حضور اکرم ﷺ کو مرکز ملت بنانا ہوگا۔

۲۔ حضور اکرم ﷺ کو مرکز ملت بنانے کے عمل کو ایک سماجی، معاشرتی اور سیاسی حقیقت میں بدلنا ہوگا۔

۳۔ اس کے لیے عوامی سطح پر شعور بیدار کرنے کے لیے ایسا لٹریچر تیار کیا جائے گا جو اس کی عملی تفصیلات کی وضاحت کرتا ہو۔

۴۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اداراتی سطح پر جدوجہد کرنا ہوگی۔

۵۔ عام آدمی کو اس جدوجہد کا حصہ بنانے کے لیے اقدامات کرنا ہوں گے۔

تقاضائے وقت اور ہمارا مستقبل

آج ہمیں یکجہتی اور یکسوئی کے ساتھ اپنے مرکز وحدت سے وابستہ ہونے اور اس کے بعد ان تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے جدوجہد کرنے کی ضرورت ہے جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ محض رسمی اقدامات جو ہمارا معمول بن چکے ہیں ہمیں کسی منزل سے آشنا نہ کرسکیں گے کیونکہ قرآن حکیم نے روز اول سے ہی ہمیں یہ آفاقی ضابطہ عطا کر دیا تھا کہ:

إِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَآ أَرَادَ اللّٰهُ بِقَوْمٍ سُوْٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهٗ ۚ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُوْنِهٖ مِنْ وَّالٍ ○ [الرعد، ۱۳: ۱۱]

بیشک اللہ اس وقت تک کسی قوم کی حالت کو نہیں بدلتا جب تک کہ وہ قوم اپنے آپ میں تبدیلی پیدا نہ کر لے، اور جب اللہ کسی قوم (کی بداعمالیوں کی وجہ سے اس) کو عذاب دینے کا ارادہ فرما لیتا ہے تو اسے کوئی ٹال نہیں سکتا، اور نہ ہی ان کے لئے اللہ کے مقابلہ میں کوئی مددگار ہوتا ہے ○

یعنی قوم کے افکار، خیالات اور کردار میں تبدیلی سے ہی ماحول اور حالات میں مثبت تبدیلی کو ممکن بنایا جاسکتا ہے۔ اگر ہم نے اپنی ذمہ داری کا احساس نہ کیا اور محض رسم پرستی کی راہ پر ہی چلتے رہے تو ہمیں اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ تاریخ کی حرکت کسی کا انتظار نہیں کرتی بلکہ مقررہ وقت پر اپنا فیصلہ صادر کر دیتی ہے جو یا تو قوم کے لیے عزت و وقار کی منزل ہوگا یا مکافات عمل کا منظر نامہ:

وَاِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُوْنُوْٓا اَمْثَالَكُمْ٥ [محمد، ٤٧:٣٨]

اور اگر تم (حکمِ الٰہی سے) رُوگردانی کرو گے تو وہ تمہاری جگہ دوسری قوم کو لے آئے گا پھر وہ تمہارے جیسے نہ ہوں گے٥

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں ہو
ملک و دولت ہے فقط حفظ حرم کا اک ثمر

(اقبال)

دور حاضر میں جدید اسلامی ریاست کی تشکیل
فکر اقبال کی روشنی میں

اقبال کی فکر میں سیاست اور حکومت کا تصور مقصدیت کا حامل ہے۔یعنی کچھ نظریاتی، سماجی، سیاسی اور معاشرتی مقاصد ہیں جن کی تکمیل کے لیے علامہ ریاست اور حکومت کو ناگزیر خیال کرتے ہیں اور ریاست اور حکومت کا وجود ان مقاصد کی تکمیل سے مشروط ہے۔ بصورت دیگر علامہ ان مقاصد کی بقا کو ریاست اور حکومت کی بقا پر ترجیح دیتے ہیں:

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے، جائے
تو احکام حق سے نہ کر بے وفائی
پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصار دیں میں ہو
ملک و دولت ہے فقط حفظ حرم کا اک ثمر

اقبال کے تصور ریاست کے اساسی عناصر تشکیل یہ ہیں:

۱-اسلام بطور نظریاتی اور فکری اساس
۲-وحدت و تکریم انسانیت
۳-عوام کے حقوق کا تحفظ

۱-اسلام بطور نظریاتی اور فکری اساس:

علامہ کی فکر کا بنیادی سرچشمہ قرآن حکیم ہے۔ملت اسلامیہ کے قومی وجود اور اس کی بقا کو۔ علامہ اسی نظریہ حیات کے ساتھ وابستہ قرار دیتے ہیں جو قرآن حکیم سے ماخوذ ہوگا۔اقبال کے ہاں ریاست کے وجود کے لیے اسلام ایک موثر قوت کی حیثیت رکھتا ہے۔خطبہ الہ آباد میں علامہ نے فرمایا:

To address this session of the All-India Muslim League you have

selected a man who is not despaired of *Islam as a living force for freeing the outlook of man from its geographical limitations*, who believes that *religion is a power of the utmost importance in the life of individuals as well as States*, and finally who believes that Islam is itself Destiny and will not suffer a destiny. Such a man cannot but look at matters from his own point view.

مجھے امید ہے کہ آپ مجھے اس بظاہر علمی بحث کے لیے معاف فرمائیں گے۔آپ نے آل انڈیا مسلم لیگ کے اس اجلاس کی صدارت کے لیے ایک ایسے شخص کو منتخب کیا ہے جو اس امر سے مایوس نہیں ہے کہ اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے جو انسان کے تصور کو جغرافیائی حدود سے آزاد کرا سکتی ہے؟ جس کا یہ عقیدہ ہے کہ مذہب کو فرد اور ریاست کی زندگی میں بے انتہا اہمیت حاصل ہے اور جس کا ایمان ہے کہ اسلام بجائے خود تقدیر ہے اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔ایسا شخص مجبور ہے کہ معاملات کو خود اپنے ہی نقطۂ نگاہ سے دیکھے۔

اقبال کے مطابق اسلام کے دینی مقاصد کی تکمیل اس کے عطا کردہ سماجی، معاشرتی اور سیاسی نظام سے براہ راست متعلق ہیں۔اگر ان میں سے ایک کا انکار کیا جائے تو اس کا لازمی نتیجہ دوسرے کا انکار ہوگا:

The religious ideal of Islam, therefore, is organically related to the social order which it has created. The rejection of the one will eventually involve the rejection of the other. Therefore the construction of a policy on national lines, if it means a displacement of the Islamic principles of solidarity, is simply unthinkable to a Muslim. This is a matter which at the present moment directly concerns the Muslims of India.

اس لیے اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے معاشرتی نظام سے مربوط و منسلک ہے جو خود اس کا اپنا پیدا کردہ ہے۔اگر ایک کو رد کیا گیا تو دوسرے خود بخود مسترد ہو جائے گا اس لیے ایک مسلمان اس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ نظامِ سیاست کو ایسے قومی خطوط پر مرتب کیا جائے جس سے اسلام کے اصولِ اتحاد کی نفی ہو جائے۔یہی مسئلہ اس وقت ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے ہے۔

یہی وجہ ہے کہ جب علامہ خطبہ الٰہ آباد میں الگ اور آزاد اسلامی ریاست کے قیام کا تصور پیش کرتے ہیں تو وہ اسلام کی ثقافتی و نظریاتی اقدار کے تحفظ کو یقینی بنانے کے لیے ایک ضروری

قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ بطور ایک ثقافتی قوت کیمسلمانوں کی زندگی کا تحفظ تبھی ممکن تھا جب اسے ایک مخصوص علاقے میں مرتکز ہونے اور نشوونما پانے کا موقع فراہم کیا جاتا:

The life of Islam as a cultural force in the country very largely depends on its centralisation in a specified territory. This centralisation of the most living portion of the Muslims of India, whose military and police service has, notwithstanding unfair treatment from the British, made the British rule possible in this country, will eventually solve the problem of India as well as of Asia.

اسلام کو بحیثیت ایک تمدنی قوت کے زندہ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کر سکے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے اس سب سے زیادہ جاندار حصے کو جس نے برطانیہ کے ناروا سلوک کے باوجود فوج اور پولیس میں شریک ہو کر انگریزوں کی حکومت کو اس ملک میں ممکن بنایا ہے، ایک جگہ مرکوز کرنے سے نہ صرف ہندوستان بلکہ ایشیا کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔

جدید اسلامی ریاست کی اسی اساس کے باعث علامہ نے جب برصغیر میں الگ اسلامی ریاست کا تصور پیش کیا تو ان علاقوں پر مشتمل ریاست کا ذکر کیا جو تہذیبی لحاظ سے مسلم دنیا کے قریب اور ان سے مماثل تھے:

In point of life and civilization the Royal Commissioners find it more akin to Mesopotamia and Arabia than India. The Muslim geographer Mas'udi noticed this kinship long ago when he said: "Sind is a country nearer to the dominions of Islam." The first Omayyad ruler is reported to have said of Egypt: "Egypt has her back towards Africa and face towards Arabia." With necessary alterations the same remark describes the exact situation of Sind. *She has her back towards India and face towards Central Asia.*

شاہی کمیشن کی رائے میں زندگی اور تمدن کے لحاظ سے سندھ ہندوستان کے مقابلے میں عراق اور عرب سے زیادہ ملتا جلتا ہے۔ عرصہ ہوا مسلمان جغرافیہ دان مسعودی نے اس مشابہت کو دیکھتے ہوئے لکھا کہ ''سندھ وہ ملک ہے جو بلاد اسلامیہ سے قریب تر ہے۔'' پہلے اموی حکمران کا مصر کے متعلق قول ہے کہ ''مصر کی پشت افریقہ کی جانب ہے اور چہرہ عرب کی جانب'' مناسب ردوبدل کے ساتھ یہی کچھ سندھ کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ اس کی پشت پر ہندوستان کی طرف

ہے اور چہرہ وسط ایشیا کی طرف ہے۔

۲–وحدت وتکریم انسانیت

اقبال جس فکر کے حامل ہیں وہ عالمی سماجی نظام کی تشکیل (Universal Social Reconstruction) کا ایسا منصوبہ ہے جو صرف کسی محدود طبقہ آبادی تک ہی نہیں بلکہ پوری انسانیت کے لیے بقاء کی بنیادیں فراہم کرتا ہے۔ نکلسن کے نام خط میں علامہ لکھتے ہیں کہ میری فارسی نظموں کا مقصد اسلام کی وکالت نہیں بلکہ میں عالمی سماجی نظام کی تشکیل میں مصروف ہوں۔ چونکہ علامہ کے نزدیک ایسا معاشرتی نظام جس کا مقصد وحید ذات پات، رتبہ و درجہ اور رنگ ونسل کے تمام امتیازات کو مٹا دینا ہے صرف اسلام ہی ہے لہٰذا اسلام کو نظر انداز کرنا کسی طور پر بھی دانش مندانہ بات نہیں۔ علامہ نے لکھا:

> The object of my Persian poems is not to make out a case for Islam; my aim is simply to discover a universal social reconstruction, and in this endeavor I find it philosophically impossible to ignore a social system which exists with the express object of doing away with all the distinctions of caste, rank and race, and which, while keeping a watchful eye on the affairs of this world, fosters a spirit of the unworldliness so absolutely essential to man in his relations with his neighbours. This is what Europe lacks, and this is what she can still learn from us.

میری فارسی نظموں کا مقصود اسلام کی وکالت نہیں بلکہ میری قوتِ طلب وجستجو تو صرف اس چیز پر مزکور رہی ہے کہ ایک جدیدی معاشرتی نظام تلاش کیا جائے۔ اور عقلاً یہ ناممکن معلوم ہتو ہے کہ اس کوشش میں ایک ایسے معاشری نظام سے قطع نظر کرلیا جائے جس کا مقصدِ وحید ذات پات، رتبہ و درجہ، رنگ ونسل کے تمام امتیازات کو مٹا دینا ہے۔ اسلام دنیوی معاملات کے باب میں نہایت ژرف نگاہ بھی ہے، اور پھر انسان میں بے نفسی اور دنیوی لذائذ ونعم کے ایثار کا جذبہ بھی پیدا کرتا ہے۔ اور حسنِ معاملات کا تقاضا یہی ہے کہ اپنے ہمسایوں کے بارے میں اسی قسم کا طریقہ اختیار کیا جائے۔ یورپ اس گنجِ گراں سے محروم ہے۔ اور یہ متاع اسے ہمارے ہی فیضِ صحبت سے حاصل ہوسکتی ہے۔

یعنی تصور ریاست ہو یا سماجی و معاشرتی نظام تکریم انسانیت اس کا بنیادی مقصد ہے۔

جاوید نامہ میں علامہ نے محکمات عالمِ قرآنی بیان کرتے تو ہوئے سرفہرست ''خلافت آدم'' کو رکھا:

در دو عالم ہر کجا اسرار عشق
ابن آدم سرے از اسرار عشق
سر عشق از عالم ارحام نیست
او ز سام و حام و روم و شام نیست
حرف انی جاعل تقدیر او
از زمیں تا آسماں تفسیر او
از وجودش اعتبار ممکنات
اعتدال او عیار ممکنات
آنچہ در آدم بگنجد عالم است
آنچہ درعالم نگنجد آدم است
برتر از گردوں مقام آدم است
اصل تہذیب احترام آدم است

۳-عوام کے حقوق کا تحفظ:

ریاست کا اساسی فریضہ اور وجہ جواز یہ ہے کہ وہ عوام کے حقوق کے محافظ نظام حکومت کی حامل ہو۔ علامہ فرماتے ہیں کہ روسو سے بہت پہلے اسلام نے ریاست کو ایک Contractual Organism قرار دیا تھا جو ایک ایسے سماجی نظام کی حامل ہوتی ہے جس میں حقوق و فرائض کا واضح تعین ہوتا ہے۔ تاہم اسلام میں مذہبی حکمرانی کا کوئی تصور نہیں۔ خطبہ الٰہ آباد میں فرماتے ہیں:

Nor should the Hindus fear that the creation of autonomous Muslim states will mean the introduction of a kind of religious rule in such states. I have already indicated to you the meaning of the word religion, as applied to Islam. The truth is that Islam is not a Church. *It is a state conceived as a contractual organism long before Rousseau ever thought of such a thing*, and animated by an ethical ideal which regards man not as an earth-rooted creature, defined by this or that portion of the

earth, but as a spiritual being understood in terms of *a social mechanism, and possessing rights and duties as a living factor in that mechanism.*

ہندوؤں کو خوف زدہ نہیں ہونا چاہیے کہ خودمختار مسلم ریاستوں کے قیام سے ایک طرح کی مذہبی حکومتیں (Religious Rule) قائم ہو جائیں گی۔ اس سے پہلے میں بتا چکا ہوں کہ اسلام میں مذہب کا مفہوم کیا ہے۔ حقیقتاً اسلام میں کلیسیائی نظام نہیں ہے۔ یہ ایک ایسی ریاست ہے جس کا اظہار روسو سے بھی بہت پہلے معاہدہ عمرانی کی صورت میں ہو چکا تھا۔ اس کے پیچھے ایک اخلاقی نصب العین ہے جو انسان کو کسی خاص علاقے کی سرزمین سے وابستہ نہیں سمجھتا بلکہ وہ ایک روحانی ہستی ہے جو ایک اجتماعی معاشرتی نظام کا زندہ و متحرک جزو اور چند حقوق و فرائض کا حامل ہے۔

تصور ریاست کا یہی وہ پہلو ہے جس سے علامہ کا تصور حکومت جنم لیتا ہے۔ تاہم علامہ کے ہاں تصور ریاست ہو یا تصور حکومت دونوں ایک ہی نظریاتی اساس سے پھوٹتے ہیں۔ علامہ کے ہاں تصور حکومت کے کلیدی اجزائے ترکیبی یہ ہیں:

۱۔ حقیقی جمہوری روایت کا قیام
۲۔ اسلام کی سماجی معاشرتی و معاشی اقدار کو روبہ عمل کرنا۔
۳۔ انسانی وحدت کے امکان کو بروئے کار لانا۔

۱۔ حقیقی جمہوری روایت کا قیام:

علامہ کے مطابق صدیوں تک عربی شہنشاہیت کی زیر اثر رہنے کے باعث اسلام کی وہ حقیقی روح جو سماجی، معاشی، معاشرتی اور قانونی و ثقافتی میادین میں سامنے آنی تھی، دنیا اس سے آشنا نہ ہو سکی۔ لہٰذا اب ضرورت ہے کہ اسلامی ریاست میں ایسا نظام ہو جو عربی شہنشایت کے ان اثرات کو زائل کر سکے:

I therefore demand the formation of *a consolidated Muslim state* in the best interests of India and Islam. For India it means security and peace resulting from an internal balance of power; *for Islam an opportunity to rid itself of the stampthat Arabian Imperialism was forced to give it, to mobilise its law, its education, its culture, and to bring them into closer contact with its own original spirit and with the spirit of modern times.*

اس لیے میں ہندوستان اور اسلام کی فلاح و بہبود کے لیے ایک متحدہ مسلم ریاست کے قیام کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ اس سے ہندوستان کے اندر توازن قوت کی بدولت امن و امان قائم ہو جائے گا اور اسلام کے لیے ایک مواقع فراہم کرے گا کہ وہ ان اثرات سے آزاد ہو جائے جو عربی شہنشاہیت (Arabian Imperialism) نے اس پر ڈال دیے تھے اور اپنے قوانین، اپنی تعلیم اور اپنی ثقافت کو حرکت میں لا کر ان کی اصل روح اور عصر جدید کی روح سے رابطہ قائم کر سکے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ کسی بھی معاشرے میں حقیقی جمہوری روایت اس وقت تک مستحکم نہیں ہو سکتی جب تک اس معاشرے میں حریت کی قدر کی موجود نہ ہو۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اسلام ہی کسی معاشرے کو حریت سے بہرہ ور کر سکتا ہے کیونکہ ختم نبوت کی نعمت عطا کر کے اسلام نے ایک مکمل آزاد و رنجات یافتہ قوم کی تشکیل کر دی ہے۔ جب یہی اصول عمرانی زندگی میں بدلے گا تو اسلام کا حقیقی مقصد پورا ہوگا۔ یعنی روحانی جمہوریت کا قیام:

> The Muslim, on the other hand, is in possession of these ultimate ideas of the basis of a revelation, which, speaking from the inmost depths of life, internalizes its own apparent externality. With him the spiritual basis of life is a matter of conviction for which even the least enlightened man among us can easily lay down his life; and in view of the basic idea of Islam that there can be no further revelation binding on man, *we ought to be spiritually one of the most emancipated peoples on earth.* Early Muslims emerging out of the spiritual slavery of pre-Islamic Asia were not in a position to realize the true significance of this basic idea. *Let the Muslim of today appreciate his position, reconstruct his social life in the light of ultimate principles, and evolve, out of the hitherto partially revealed purpose of Islam, that spiritual democracy which is the ultimate aim of Islam.*

اس کے برعکس ایک مسلمان وحی کی بنیاد پر ایسے قطعی تصورات رکھتا ہے جو زندگی کی گہرائیوں میں کارفرما ہیں اور اپنی بظاہر خارجیت کو داخلیت میں بدل سکتے ہیں۔ اس کے لیے زندگی کی روحانی اساس ایمان کا معاملہ ہے جس کی خاطر ایک نہایت کم علم انسان بھی اپنی جان تک قربان کر سکتا ہے۔ اسلام کے اس بنیادی نظریے کی رو سے کہ اب مزید کسی نئی وحی کی حجیت باقی نہیں رہی ہمیں

روحانی اعتبار سے دنیا کی سب زیادہ آزاد اور نجات یافتہ قوم ہونا چاہیے۔قرونِ اولیٰ کے مسلمان جنہوں نے قبل اسلام کے ایشیا کی روحانی غلامی سے نجات حاصل کی تھی اس حالت میں نہیں تھے کہ وہ اس بنیادی نظریے کی اصل معنویت کو جان سکیں۔۵۹ آج کے مسلمانوں کو چاہیے کہ اپنی اس اہمیت کو سمجھیں، بنیادی اُصولوں کی روشنی میں اپنی عمرانی زندگی کی از سر نو تشکیل کریں اور اسلام کے اس مقصد حقیقی کو حاصل کریں جس کی تفصیلات تا حال ہم پر پوری طرح واضح نہیں ہیں یعنی روحانی جمہوریت کا قیام۔

۲-اسلام کی سماجی، معاشرتی، معاشی اور قانونی اقدار کا احیاء:

علامہ نے خطبہ الٰہ آباد کے ایک سال بعد آل انڈیا مسلم کانفرنس کے سالانہ اجلاس منعقدہ لاہور، ۲۱ مارچ ۱۹۳۲ء میں فرمایا:

> *The faith which you represent* recognises the worth of the individual, and disciplines him to give away his all to the service of God and man. Its possibilities are not yet exhausted. *It can still create a new world where the social rank of man is not determined by his caste or colour, or the amount of dividend he earns, but by the kind of life he lives*; where the poor tax the rich, where human society is founded not on the equality of stomachs but on the equality of spirits, where an Untouchable can marry the daughter of a king, where private ownership is a trust and where capital cannot be allowed to accumulate so as to dominate the real producer of wealth. *This superb idealism of your faith, however, needs emancipation from the medieval fancies of theologians and legists.*

تم اپنے اندر جو اعتقاد رکھتے ہو، وہ فرد کی اہمیت کا قائل ہے اور اس چیز کے لیے مساعی ہے کہ تم خدا اور انسان کی خدمت کر سکو۔اس کے امکانات ابھی پوری طرح وجود میں نہیں آئے۔وہ اب بھی ایک نئی دنیا پیدا کر سکتا ہے جہاں ذات، رنگ یا دولت کے پیمانہ سے اس کی عظمت کو ناپا نہیں جاتا۔ بلکہ اس کی طرزِ زندگی سے جہاں غریب امیروں پر ٹیکس عائد کرتے ہوں، جہاں انسانی سوسائٹی شکم کی مساوات پر نہیں، بلکہ روحوں کی مساوات پر قائم ہو۔ جہاں ایک اچھوت بادشاہ کی لڑکی کو عقد میں لا سکتا ہو جہاں ذاتی ملکیت ایک امانت ہو، جہاں اس طور پر اکتنازِ دولت کا امکان نہ ہو کہ وہ دولت پیدا کرنے والے پر ہی چھا جائے لیکن تمہارے عقیدہ کا یہ

معراج نشاۃ وسطی کے فقیہوں کی نازک خیالیوں سے پاک ہو جانا چاہیے روحانی طور پر ہم ان تخیلات اور احساسات کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں جو ہم نے پچھلی صدیوں کے دوران میں اپنے گرد لپیٹ لی ہیں۔

یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ علامہ جب اسلامی اقدار اور نظام کے احیاء کا تذکرہ کر رہے تھے تو اس سے ان کی قطعاً یہ مراد نہ تھی کہ وہ دوسرے مذاہب یا طبقات کی نفی کر رہے ہیں۔ علامہ ایک ایسے نظام حکومت کا تصور رکھتے ہیں جہاں اسلامی ریاست کے اساسی نظریے کی حفاظت کے ساتھ ساتھ اقلیتوں کو بھی پورا تحفظ اور احترام حاصل ہو:

> A community which is inspired by feelings of ill-will towards other communities is low and ignoble. *I entertain the highest respect for the customs, laws, religious and social institutions of other communities.* Nay, it is my duty, according to the teaching of the Quran, even to defend their places of worship, if need be. Yet I love the communal group which is the source of my life and behaviour, and which has formed me what I am by giving me its religion, its literature, its thought, its culture, and thereby recreating its whole past as a living operative factor, in my present consciousness.

جو فرقہ دوسرے فرقوں کی طرف بدخواہی کے جذبات رکھتا ہو وہ نیچ اور ذلیل ہے۔ میں دوسری قوموں کے رسوم، قوانین، معاشرتی اور مذہبی اداروں کا بے حد احترام کرتا ہوں۔ یہی نہیں بلکہ قرآن پاک کی تعلیم کے مطابق ضرورت پڑے تو ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت بھی میرا فرض ہے۔ اس کے باوجود مجھے اس جماعت سے محبت ہے جو میری حیات اور میرے اوضاع و اطوار کا سرچشمہ ہے اور جس نے مجھے اپنا مذہب، اپنا ادب، اپنی فکر اور اپنی ثقافت دے کر میری تشکیل اس صورت میں کی ہے کہ جیسا میں ہوں اور اس پر میرے ماضی کو از سر نو زندہ کر کے وہ میرے شعور کا ایک زندہ و فعال عنصر بن چکی ہے۔

۳۔ وحدت انسانیت کا قیام:

علامہ جب اسلامی ریاست یا اس کے نظام حکومت کا ذکر کرتے ہیں تو دوسری اقوام کے ساتھ ربط و تعلق اور ایک مشترکہ اساس پر وحدت انسانیت کے قیام کا امکان ان کی نگاہوں سے اوجھل نہیں ہوتا۔ علامہ مسلمانوں اور اہل کتاب کو ایک مشترکہ اخلاقی مقصد کی تکمیل کے لیے باہم

متحد ہونے کی دعوت دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

Nor should the Muslim leaders and politicians allow themselves to be carried away by the subtle but fallacious argument that Turkey and Persia and other Muslim countries are progressing on national, i.e. territorial, lines. The Muslims of India are differently situated. The countries of Islam outside India are practically wholly Muslim in populati)n. *The minorities there belong, in the language of the Quran, to the "people of the Book". There are no social barriers between Muslims and the "people of the Book".*A Jew or a Christian or a Zoroastrian does not pollute the food of a Muslim by touching it, and the law of Islam allows intermarriage with the "people of the Book". *Indeed the first practical step that Islam took towards the realisation of a final combination of humanity was to call upon peoples possessing practically the same ethical ideal to come forward and combine.*

مسلمان راہنماؤں اور سیاست دانوں کو اس باریک لیکن مغالطہ انگیز دلیل سے متاثر نہیں ہونا چاہیے کہ ترکی، ایران اور دوسرے مسلم ممالک بھی علاقائی قومیت کے اصولوں پر آگے بڑھ رہے ہیں۔ ہندوستان کے مسلمان ان سے بالکل مختلف حالت میں ہیں۔ ہندوستان کے علاوہ دیگر اسلامی ممالک کی ساری آبادی مسلمانوں کی ہے۔ وہاں کی اقلیتیں قرآن کے الفاظ میں ''اہل کتاب'' میں سے ہیں۔ کسی یہودی، عیسائی یا زرتشتی کے چھونے سے مسلمان کا کھانا ناپاک نہیں ہوتا اور اسلامی قانون اہل کتاب کے ساتھ مناکحت کی اجازت نہیں دیتا ہے۔ حقیقت میں اسلام نے پہلا قدم انسانیت کے اتحاد کی طرف اٹھایا، وہ یہی تھا کہ جن لوگوں کو اخلاقی نصب العین ایک سا تھا انھیں اتحاد و اتفاق کی دعوت دی۔

اقبال کا تصور ریاست وحکومت نظری اور عملی لحاظ سے نہ صرف جامعیت کا حامل ہے بلکہ اس کے عملی اطلاق کے حوالے سے بھی علامہ کو بھرپور شرح صدر حاصل تھا۔ وہ محض فکری سطح پر ہی ایک ریاست اور نظام حکومت کی بات نہیں کر رہے تھے بلکہ وہ اس حقیقت سے بھی آگاہ تھے کہ اس تصور کو عملی شکل میں کس طرح ڈھالا جائے گا۔ اپنے آخری سالوں میں ان کی قائداعظم کے ساتھ جو خط وکتابت ہوئی وہ ان تفصیلات کو ظاہر کرتی ہے۔ یہاں علامہ کے ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے خط کا حوالہ دیا جاتا ہے جس میں علامہ نے قائداعظم کو جہاں انتخابات میں مسلم لیگ کی شکست

کے اسباب سے آگاہ کیا، ہندوستان میں مسلمانوں کے مسائل کے حل اور مسلم لیگ کی شکست کو فتح میں بدلنے کے لیے یہ اقدامات بھی تجویز کیے:

۱- مسلمانوں کا سب سے بنیادی مسئلہ اقتصادی مسئلہ ہے لہذا اس کے حل کا لائحہ عمل مسلم قیادت کا پاس ہونا چاہیے۔

۲- مسلمانوں کے اقتصادی مسائل کا حل قانون اسلام کے نفاذ میں مضمر ہے۔ اگر اسلام کا نظام قانون نافذ کر دیا جائے تو مسلمانوں کے مسائل حل ہو سکتے ہیں۔

۳- تاہم اسلامی قانون کے حقیقی فروغ اور نفاذ کے لیے ایک یا ایک سے زیادہ آزاد مسلمان ریاستوں کا قیام ضروری ہے۔

۴- سماجی مساوات ہندو معاشرے کی بجائے مسلمان معاشرے کی خصوصیت ہے۔ لہذا مسلمان معاشرے یا آزاد مسلم ریاستوں میں اس کا نفاذ زیادہ ممکن اور آسان ہے۔

۵- اب وقت آگیا ہے کہ الگ مسلم ریاست یا ریاستوں کے قیام کے لیے جدوجہد کی جائے:

The League will have to finally decide whether it will remain a body representing the upper classes of Indian Muslims or Muslim masses who have so far, with good reason, taken no interest in it. Personally I believe that *a political organisation which gives no promise of improving the lot of the average Muslim cannot attract our masses.*

Under the new constitution the higher posts go to the sons of upper classes the smaller ones go to the friends or relatives of the ministers. In other matters, too, our political institutions have never thought of improving the lot of Muslims generally. *The problem of bread is becoming more acute. The Muslim has begun to feel that he has been going down and down during the last 200 years.* Ordinarily he believes that his poverty is due to Hindu money-lending or capitalism. The perception that it is equally due to foreign rule has not yet fully come to him. But it is bound to come. The atheistic socialism of Jawaharlal is not likely to receive much respone from the Muslims. The question therefore is: how is it possible to solve the problem of Muslim poverty? And the whole future of the League depends on the League's activity to solve

this question.' If the League can give no such promises I am sure that Muslim masses will remain indifferent to it as before. *Happily there is a solution in the enforcement of the Law of Islam and its further development in the light of modern ideas. After a long and careful study of Islamic Law I have come to the conclusion that if this System of Law is properly understood and applied, at least the right to subsistence is secured to everybody.* But *the enforcement and development of the Shariat of Islam is impossible in this country without a free Muslim State or States.* This has been my honest conviction for many years and I still believe this to be the only way to solve the problem of bread for Muslims as well as to secure a peaceful India. If such a thing is impossible in India the only other alternative is a civil war which as a matter of fact has been going on for some time in the shape of Hindu-Muslim riots. I fear that in certain parts of the country,e.g. N.-W. India, Palestine may be repeated. Also the insertion of Jawaharlal's socialism into the body-politic of Hinduism is likely to cause much bloodshed among the Hindus themselves. The issue between social democracy and Brahmanism is not dissimilar to the one between Brahmanism and Buddhism. Whether the fate of socialism will be the same as the fate of Buddhism in India I cannot say. But it is clear to my mind that if Hinduism accepts social democracy it must cease to be Hinduism. For Islam the acceptance of social democracy in some suitable form and consistent with the legal principles of Islam is not a revolution but a return to the original purity of Islam. The modern problems therefore are more easy to solve for the Muslims than for the Hindus. But as I have said above in order to make it possible for Muslim India to solve the problems *it is necessary to redistribute the country and to provide one or more Muslim States with absolute majorities. Don't you think that the time for such a demand has already arrival?*

لیگ کو انجامِ کار یہ فیصلہ کرنا ہی پڑے گا کہ وہ مسلمانوں کے اعلیٰ طبقہ کی نمایندہ بنی رہے یا مسلمان عوام کی نمایندگی کا حق ادا کرے جنھیں اب تک نہایت بجا طور پر لیگ میں کوئی وجہ دلکشی نظر نہیں آئی۔ میرا ذاتی خیال یہی ہے کہ کوئی سیاسی جماعت جو عام مسلمانوں کی بہبودی کی ضامن نہ ہو، عوام کے لیے باعثِ کشش نہیں ہو سکتی۔

نئے دستور کے ماتحت بڑی بڑی اسامیاں تو اعلیٰ طبقات کے بچوں کے لیے وقف ہیں، اور چھوٹی چھوٹی وزرا کے دوستوں اور رشتہ داروں کی نذر ہو جاتی ہیں۔ دوسرے اعتبارات سے بھی ہمارے سیاسی ادارات نے غریب مسلمانوں کی اصلاحِ حال کی طرف قطعاً کوئی توجہ نہیں کی۔

روٹی کا مسئلہ روز بروز شدید تر ہوتا چلا جا رہا ہے۔ مسلمان محسوس کر رہے ہیں کہ گذشتہ دو سو سال سے اُن کی حالت مسلسل گرتی چلی جا رہی ہے۔ مسلمان سمجھتے ہیں کہ اُن کے افلاس کی ذمہ داری ہندو کی ساہوکاری و سرمایہ داری پر عائد ہوتی ہے لیکن یہ احساس کہ ان کے افلاس میں غیر ملکی حکومت بھی برابر کی حصہ دار ہے، اگرچہ ابھی قوی نہیں ہوا لیکن یہ نظریہ بھی پوری قوت و شدت حاصل کر کے رہے گا۔

جواہر لال کی منکرِ اشتراکیت مسلمانوں میں کوئی تاثر پیدا نہ کر سکے گی۔ لہٰذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو افلاس سے کیونکر نجات دلائی جا سکتی ہے۔ لیگ کا مستقبل اس امر پر موقوف ہے کہ وہ مسلمانوں کو افلاس کی مصیبت سے نجات دلانے کی کوئی کوشش نہ کی گئی تو مسلمان عوام پہلے کی طرح اب بھی لیگ سے بے تعلق ہی رہیں گے۔

خوش قسمتی سے اسلامی قانون کے نفاذ میں اس مسئلہ کا حل موجود ہے اور فقہٗ اسلامی کا مطالعہ مقتضیاتِ حاضرہ کے پیشِ نظر دوسرے مسائل کا حل بھی پیش کر سکتا ہے۔

شریعتِ اسلامیہ کے طویل و عمیق مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اسلامی قانون کو معقول طریق پر سمجھا اور نافذ کیا جائے تو ہر شخص کو کم از معمولی معاش کی طرف سے اطمینان ہو سکتا ہے۔ ایک مصیبت تو یہ ہے کہ کسی ایک آزاد اسلامی ریاست یا ایسی چند ریاستوں کی عدم موجودگی میں شریعتِ اسلامیہ کا نفاذ اس ملک میں محال ہے۔ سالہا سال سے یہی میرا عقیدہ رہا ہے اور میں اب بھی اسے ہی مسلمانوں کے افلاس اور ہندوستان کے امن کا بہترین حل سمجھتا ہوں۔ اگر ہندوستان میں اس طریقِ کار پر عملدرآمد اور اِس مقصد کا حصول ناممکن ہے تو پھر صرف ایک ہی راہ رہ جاتی ہے، اور وہ خانہ جنگی ہے جو فی الحقیقت ہندو مسلم فسادات کی شکل میں کئی سالوں سے شروع ہے۔

مجھے قوی اندیشہ ہے کہ ملک کے بعض حصوں، مثلاً شمال مغربی ہندوستان میں فلسطین کی سی صورتِ حال پیدا ہو جائے گی۔ جواہر لال کی اشتراکیت خود ہندوؤں میں کشت و خون کا موجب ہوگی۔ معاشری جمہوریت اور برہمنیت کے درمیان وجہِ نزاع، برہمنیت اور بدھ مت کے درمیان وجہِ

نزاع سے مختلف نہیں ہے۔ آیا اشتراکیت کا حشر ہندوستا میں بدھ کا سا ہوگا یا نہیں میں اس سے متعلق تو کوئی پیش گوئی نہیں کر سکتا۔ لیکن مجھے اس قدر صاف نظر آتا ہے کہ ہندو دھرم معاشری جمہوریت (سوشل ڈیموکریسی) اختیار کر لیتا ہے تو خود ہندو دھرم کا خاتمہ ہے۔

اسلام کے لیے سوشل ڈیموکریسی کی کسی موزوں شکل میں ترویج، جب اُسے شریعت کی تائید و موافقت حاصل ہو، حقیقت میں کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی حقیقی پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ مسائلِ حاضرہ کا حل مسلمانوں کے لیے ہندوؤں سے کہیں زیادہ آسان ہے۔ لیکن جیسا اوپر ذکر کر چکا ہوں، اسلامی ہندوستان میں ان مسائل کے حل بآسانی راج کرنے کے لیے ملک کی تقسیم کے ذریعہ ایک یا زائد اسلامی ریاستوں کا قیام اشد لازمی ہے۔ کیا آپ کی رائے میں اس مطالبہ کا وقت نہیں آن پہنچا؟

علامہ نے آل انڈیا مسلم کانفرنس کے سالانہ اجلاس لاہور ۲۱ مارچ ۱۹۳۲ء کے خطبہ صدارت میں مسلمانان برصغیر کے لیے عملی لائحہ عمل کے طور پر جو پانچ تجاویز پیش کی تھیں وہ مسلم معاشرے کی اصلاح اور اسلامی ریاست میں نظام حکومت کو قومی مقاصد کے لیے استوار کرنے کے لیے آج بھی اتنی ہی اہمیت کی حامل ہیں جتنی اس دور میں تھیں۔ علامہ نے فرمایا:

First, we must frankly admit that there is yet a sort of chaos in the political thought of those who are supposed to guide the activities of the Indian Muslims in the present-day political struggle. The community, however, is not to blame for this state of things. The Muslim masses are not at all lacking in the spirit of self-sacrifice when the question of their ultimate destiny in this country is involved. .... *I suggest that the Indian Muslims should have only one political organization with provincial and district branches all over the country.* Call it whatever you like. What is essential is that *its constitution must be such as to make it possible for any school of political thought to come into power,* and *to guide the community according to its own ideas and methods.* In my opinion this is the only way to make ruptures impossible, and to reintegrate and discipline our scattered forces to the best interests of Islam in India.

Secondly, I suggest that *this central organisation should immediately raise a national fund of at least 50 lakhs of rupees.* No doubt we are living in hard

times but you may rest assured that the Muslims of India will not fail to respond to your call if a genuine effort is made to impress upon them the gravity of the present situation.

Thirdly, *I suggest the formation of youth leagues and well-equipped volunteer corps throughout the country under the control and guidance of the central organisation. They must specially devote themselves to social service, customs reform,* commercial organisation of the community and economic propaganda in towns and villages, ... *The future of Islam in India largely depends, in my opinion, on the freedom of Muslim peasants in the Punjab.* Let then the fire of youth mingle with the fire of faith in order to enhance the glow of life and to create a new world of actions for our future generations. A community is not merely a purely present and numerable whole of men and women. Indeed its life and activity as a living reality cannot he fully understood without a reference to that unborn infinity which lies asleep in the deeps of its inner being.

Fourthly, *I suggest the establishment of male and female culture institutes in all the big towns of India. These institutes as such should have nothing to do with politics.* Their chief function should be *to mobilise the dormant spiritual energy of the younger generation by giving them a clear grasp of what Islam has already achieved and what it has still to achieve in the religious and cultural history of mankind.* The progressive forces of a people can be roused only by placing before them a new task calculated to enlarge the individual to make him comprehend and experience the community, not as a heap of isolated fragments of life, hut as a well-defined whole possessing inner cohesion and solidarity. And when once these forces are roused they bring fresh vigour for new conflicts, and that sense of inner freedom which enjoys resistance and holds out the promise of a new self. These institutes must keep in close touch with our educational institutions-old and new with a view to secure the ultimate convergence of all the lines of our educational endeavour on a single purpose.

Fifthly, *I suggest the formation of an assembly of ulema which must include Muslim lawyers who have received education in modern jurisprudence.* The idea is to protect, expand and, if necessary, to reinterpret the law of Islam

in the light of modern conditions, while keeping close to the spirit embodied in its fundamental principles. This body must receive constitutional recognition so that no bill affecting the personal law of Muslims may be put on the legislative anvil before it has passed through the crucible of this assembly. Apart from the purely practical value of this proposal for the Muslims of India, we must remember that the modern world, both Muslim and non-Muslim, has yet to discover the infinite value of the legal literature of Islam and its significance for a capitalistic world whose ethical standards have long abdicated from the control of man's economic conduct. *The formation of the kind of assembly I propose will, I am sure, bring a deeper understanding of the usual principles of Islam at least in this country.*

اولاً: ہمیں اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ ہمارے رہنماؤں کے سیاسی افکار میں ابھی تک خلفشار باقی ہے۔ لیکن اس کا ذمہ دار جماعت کا قرار نہیں دیا جا سکتا عوام میں قربانی کے جذبہ کا فقدان نہیں ہے جب کہ ملک کی قسمت کا سوال پیدا ہو جائے اور پچھلے چند سالوں کے واقعات اس پر شاید ہیں۔ قوم کی رہنمائی آزاد طریقے پر نہیں کی جاتی جس کا نتیجہ خود ہماری سیاسی جماعتوں کے اندر بگاڑ کی صورت رونما ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ جماعتیں کوئی ضبط قائم نہ کر سکیں۔ جو سیاسی اداروں کی قوت اور بقا کے لیے سخت اہم ہے۔ اس خرابی کا ازالہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی صرف ایک سیاسی تنظیم ہو جس کی شاخیں تمام صوبوں اور ضلعوں میں پھیلی ہوئی ہوں۔ اس کا نام خواہ کچھ ہو۔ لیکن اس کا اساسی دستور ایسا ہونا چاہیے کہ ہر قسم کے سیاسی فکر کو ابھرنے کا موقعہ مل سکے جو جماعت کی اپنے شعور اور طریقوں سے رہنمائی کر سکے میری رائے میں بدنظمی کو مٹانے اور ہماری منتشر قوتوں کو مرکز پر جمع کرنے کا یہی واحد طریقہ ہے۔

ثانیاً: اس مرکزی جماعت کو کم از کم پچاس لاکھ کا قومی فنڈ فوراً جمع کرنا چاہیے بلاشبہ ہم سخت وقتوں میں رہ رہے ہیں لیکن میں یقین دلاتا ہوں کہ ہندوستان کے مسلمان اس آواز پر لبیک کہیں گے۔ بشرطیکہ ان پر موجودہ صورت حالات کی نزاکت واضح کرنے کی پوری سعی کی جائے۔

ثالثاً: میرا مشورہ ہے کہ مرکزی جماعت کے اختیار اور رہنمائی میں تمام ملک کے اندر نوجوان لیگیں اور والنٹیر وں کے دستے قائم کیے جائیں جو اپنی تمام تو توجہ خدمت خلق رسومات اور قصبوں اور گاؤں میں اقتصادی پروپیگنڈہ پر صرف کریں۔ ...... میں سمجھتا ہوں ہندوستان میں اسلام کے

مستقبل کا انحصار پنجاب کے مسلمان کاشتکار کی آزادی پر ہے پھر چاہیے کہ آتش شباب سوز یقین کے ساتھ مل کر زندگی کی شعاع کو تیز کرے اور آنے والی نسلوں کے لیے عمل نئی دنیا تخلیق کرے جماعت کسی مخصوص وقت پر آدمیوں اور عورتوں کی گنتی کا نام نہیں بلکہ اس کی بقا اور میدانِ عمل کا تعلق اس لامحدودیت سے ہے جو اس کی گہرائیوں میں خوابیدہ ہے۔

رابعاً: ہندوستان کے تمام بڑے قصبوں میں مردوں اور عورتوں کے تمدنی ادارے قائم کیے جائیں لیکن ان اداروں کو سیاسی مسائل سے کوئی علاقہ نہیں ہونا چاہیے۔ ان کا اہم مقصد یہی ہو کہ وہ اگلی نسل کی خوابیدہ قوتوں کو مجتمع کریں۔ انہیں اسلام کی گزشتہ فتوحات یاد دلائیں۔ اور یہ بتلائیں کہ عالم انسانیت کی مذہبی اور تمدنی زندگی میں ابھی اسلام نے کیا کچھ کرنا ہے۔ عوام کی ترقی پذیر صلاحیتوں کو بیدار کرنے کا یہی ایک طریقہ ہے کہ ان کے سامنے کوئی نیا کام رکھا جائے جو فرد کو پوری جماعت پر نظر ڈالنے اور سمجھنے کی توفیق بخشے جب یہ قوتیں ایک بار بیدار ہو جائیں تو وہ اپنے ساتھ نئی کش مکش کے لیے تازہ دم لاتی ہیں اور ایک ایسی باطنی آزادی جو نہ محض کش مکش کو پسند کرتی ہے بلکہ حیاتِ نو کی خبر بھی دیتی ہے۔ ان جماعتوں کو ہمارے نئے اور پرانے تعلیمی اداروں سے گہرا ربط رکھنا ہوگا تا کہ ہماری تعلیمی مساعی کو مختلف سمتوں سے سمیٹ کر ایک مرکز پر جمع کر سکیں۔ ......

خامساً: میں علماء کی جمعیت کے قیام کا مشورہ دوں گا جس میں وہ مسلمان وکلا بھی شامل ہوں۔ جو موجودہ فقہ سے واقف ہیں۔ اس کا مقصد اسلام کی حفاظت، وسعت اور تجدید ہو لیکن اس طور پر بنیادی اصولوں کی روح قائم رہے۔ اس جماعت کو دستوری سند حاصل ہو تا کہ کوئی قانون جو مسلمان کے پرسنل لاء پر اثر انداز ہوتا ہو اس جماعت کی منظوری کے بغیر قانون نہ بن سکے۔ اس تجویز کے محض عملی فائدہ کے علاوہ ہمیں یہ بھی رکھنا چاہیے کہ زمانہ حاضر اور اس میں مسلم اور غیر مسلم شامل ہیں) کو ابھی اسلام کے قانونی ادب کی بیش بہا قیمت کا اندازہ نہیں خصوصاً سرمایہ دارانہ ذہنیت کی دنیا کے لیے جہاں اخلاقی اقدار اقتصادی مسائل سے الگ کی جا چکی ہیں، اس قسم کی اسمبلی کا قیام اس ملک میں اسلامی اصولوں کے سمجھنے میں بہت مدد دے گا۔

آج ان تجاویز کو قومی سطح پر عملاً اختیار کرنے سے ہماری سیاست، معیشت اور معاشرت کی نہ صرف اصلاح ہو سکتی ہے بلکہ بہت سے ایسے مسائل بھی حل ہو سکتے ہیں جن سے آج ہم دو چار ہیں۔

علامہ کے افکار ہمیں قومی و بین الاقوامی سطح پر بھی ملی اتحاد اور قانونی اور فیصلہ جاتی سطح پر اجتہاد کے ذریعے درپیش چیلنجوں سے عہدہ برآ ہونے کی دعوت دیتے ہیں۔ مگر یہ تب ہی ممکن ہے جب ہم فکر اقبال کو صرف علمی اور تخیلی حد تک ہی اختیار نہ کریں بلکہ اس کی عملی صورت بھی ممکن بنائیں۔ جب تک اقبال کے افکار کو آئین، نظام اور نصاب کا حصہ نہیں بنایا جاتا، ریاست و حکومت کا وہ خواب جو اقبال نے دیکھا تھا، خواب ہی رہے گا!

اسرار خودی کی تصنیف۔محرک اور مقصد

علامہ محمد اقبال کی زندگی میں ۱۹۱۱ء سے ۱۹۱۳ء تک کا زمانہ ذہنی کشمکش، اضطراب اور غیر معمولی غور و فکر کا زمانہ ہے۔ کیونکہ یہ وہ وقت تھا جب مسلمانان برصغیر ہر لحاظ سے زوال، زیردستی اور کمزوری کا شکار تھے۔ زوال بایں معنی کہ دینی طبقات ہوں یا دنیاوی اور سیاسی دونوں سطحوں پر مسلمانوں میں عزت اور تمکنت کے کوئی آثار موجود نہیں تھے۔ انگریزوں کی خوشنودی کا حصول اور حالات کے ساتھ سازگاری اُس دور کے امراء اور مقتدر لوگوں کی آخری منزل تھی، جس کی ایک نظیر ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کے قیام کے وقت اُس کے اعلان کردہ مقاصد تھے۔ یہی صورت حال دینی حلقوں کی تھی۔ جب کہ قومی سطح پر مسلمانوں کی بے وقعتی کا اندازہ ۱۹۱۱ء میں انگریزوں کی طرف سے تقسیم بنگال کی منسوخی سے ہوتا ہے۔ اگر ۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۳ء تک علامہ کے لکھے گے اشعار کا جائزہ لیا جائے تو اُن میں بھی قوم کی پستی اور بدحالی پر مرثیہ خوانی کا لہجہ غالب نظر آتا ہے۔ لیکن اپنے معاصر اہل علم میں علامہ کا امتیاز یہ تھا کہ وہ ان ناگفتہ بہ حالات کی مرثیہ خوانی پر ہی نہیں رکے بلکہ یہ غور و فکر بھی کرتے رہے کہ مسلمانوں کے لیے کیا ایسا لائحہ عمل ہو جس سے وہ اِن حالات سے چھٹکارا پاسکیں۔

یہ مسلمانان ہند کی خوش نصیبی تھی کہ باوجود مشرق اور مغرب کے فلسفے کے شناور ہونے کے علامہ کبھی بھی قرآن حکیم سے لاتعلق نہیں رہے۔ قرآن حکیم کی روشنی اور وہ دینی تربیت جو علامہ نے اپنے والدین اور اساتذہ سے پائی تھی، اُن کے غور و فکر کا حصہ رہی یا یہ کہنا چاہیے کہ یہ دو عناصر علامہ کے غور و فکر کے عمل میں ہمیشہ کارفرما رہے۔ اس دور میں بے عملی وہ بنیادی مسئلہ تھا جس نے مسلمانوں کے وجود کو ہر لحاظ سے بے وقعت بنا دیا تھا۔ جب علامہ نے اِس کے اسباب کا کھوج لگایا تو وہ اِس نتیجے پر پہنچے کہ دین کی سطحی تعبیر اور تصوف کے بنیادی تصورات کی من مانی

توجیہ نے مسلمانان ہند کو اپنی ہستی سے غافل کر دیا ہے۔ اُس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ اس ماحول میں رہتے ہوئے تصوف کے نام پہ ایسی روحانی اور عملی روش اختیار کر چکے ہیں جس کا قرآن کریم کی تعلیمات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ علامہ نے خود ایک موقع پر فرمایا:

ہندو حکماء خصوصاً شری شنکر اچاریہ نے مسئلہ وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب بنایا، مگر ایرانی شعراء نے اِس مسئلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریقہ اختیار کیا، یعنی اُنھوں نے دل کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا، ایرانیوں کی دل کش نکتہ آفرینیوں کا نتیجہ انجام کار یہ نکلا کہ اِس مسئلہ نے عوام تک پہنچ کر تمام اسلامی قوم کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔[۱]

اِن حالات میں جب علامہ کے سامنے مسلمانوں کی سیاسی بے وقعتی، زوال و مغلوبیت اور بے عملی کے اسباب میں سرفہرست دینی اور روحانی روایت کی غلط تعبیر و تشریح جیسے عوامل تھے، اِن کے حل کے لیے علامہ کی نظر انھی سرچشموں پر تھی وہ جو ملت کے وجود کی اساس تھے۔ یہاں علامہ نے کسی مشرقی یا مغربی فلسفے سے رہنمائی لینے کے بجائے وہی نسخہ کیمیا ایک نئے انداز سے قوم کی بیداری کے لیے تجویز کیا جو نسخہ کیمیا اِس ملت کے لیے قابل قبول بھی ہو سکتا تھا اور اگر وہ اِس پہ عمل کرے تو کارگر بھی۔

علامہ نے ۱۱۸ اکتوبر ۱۹۱۵ء کو اسرار خودی کی اولیں اشاعت سے کم و بیش چھ ماہ بعد اکبر الہ آبادی کے نام ایک خط میں لکھا کہ مذہب بغیر ایک قوت کے محض فلسفہ ہے۔ یہ نہایت صحیح مسئلہ ہے اور حقیقت میں مثنوی لکھنے کا یہی خیال محرک ہوا، میں گزشتہ دس سال سے اِسی پیچ و تاب میں ہوں۔[۲]

یعنی علامہ یہ چاہتے تھے کہ مسلمانان ہند دین پر کاربند ہوں، لیکن اُس انداز سے نہیں جس انداز سے مذہب اُن کے سامنے پیش کیا جا رہا تھا۔ اپنے شعر اور نثر میں علامہ نے بار بار اِس نکتے کی وضاحت کی۔ بال جبریل میں نے اُنھوں نے لکھا:

رشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم
عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کار بے بنیاد[۳]

یا پس چہ باید کرد میں لکھا:

رائے بے قوت ہمہ مکر و فسوں
قوت بے رائے جہل است و جنوں[۴]

اپنے دس سالہ غور و فکر سے علامہ اِس نتیجے پر پہنچے کہ مسلمانوں کو مذہب اور تصوف کے اُس پہلو کی طرف متوجہ کیا جائے جو اُن میں قوت، بیداری اور غلبے کا احساس پیدا کرے۔ اِسی جذبے کے تحت علامہ نے اسرار خودی لکھی۔ ۲۰ جنوری ۱۹۱۸ء کو مہاراج سر کشن پرشاد کے نام ایک خط میں اُنھوں نے اپنے اِسی عزم کو بیان کرتے ہوئے لکھا:

میں نے دو سال کا عرصہ ہوا، تصوف کے بعض مسائل سے کسی قدر اختلاف کیا تھا اور وہ اختلاف ایک عرصے سے صوفیاء اسلام میں چلا آتا ہے، کوئی نئی بات نہ تھی، مگر افسوس کہ بعض ناواقف لوگوں نے میرے مضامین کو تصوف کی دشمنی پر محمول کیا، میں نے اپنی پوزیشن اِس لیے واضح کی کہ خواجہ صاحب نے مثنوی پر اعتراض کیے تھے، چونکہ میرا عقیدہ تھا اور ہے کہ اِس مثنوی کا پڑھنا، اِس ملک کے لوگوں کے لیے مفید ہے اور اِس بات کا اندیشہ تھا کہ خواجہ صاحب کے مضامین کا اثر اچھا نہ ہوگا، اِس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔[۵]

علامہ نے مغرب کے فلسفے کو نہ صرف براہِ راست مغرب کے سرچشموں سے حاصل کیا بلکہ مغربی معاشرے کو بھی اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ وہ اِس کا مشاہدہ کر چکے تھے کہ مغرب کی اُفتادِ طبع فکری سے زیادہ عملی ہے، لہٰذا مغرب میں رائج ہونے والے ایسے تمام فلسفے جو وحدت الوجودی فکر کے حامل تھے اور جنھیں ریاضیاتی استدلال سے مضبوط کیا گیا تھا، وہ اپنے پورے سحر اور فکری تانے بانے کے مؤثر ہونے کے باوجود مغرب کو اپنی گرفت میں نہ لا سکے۔ بلکہ انجام کار اُن کا اثر زائل ہو گیا اور مغرب میں عمل کا رجحان غالب آیا جس سے نہ صرف علمی، فنی اور سائنسی میدان میں مغربی معاشرہ ترقی یافتہ معاشرہ بن گیا بلکہ دنیا بھر میں بھی اُن کا اقتدار قائم ہوا۔ رجحان کی اِس تبدیلی یا متداول فکر کو اپنی عملی اُفتادِ طبع کے مطابق ڈھالنے کی روش کو بیان کرنے کے لیے علامہ نے فاؤسٹ کے مکالمے کا ذکر کیا ہے، جہاں بائبل کی آیت میں کلام کے لفظ کو عمل سے بدل دیا گیا ہے، جب کہ برصغیر کے معاشرے میں یہ معاملہ بالکل اِس کے برعکس تھا۔ فلسفہ وحدت الوجود کے اثرات کے حوالے سے علامہ نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں تاریخی مماثلت کا ذکر کیا اور شری شنکر اچاریہ کی گیتا کی وضاحت کو ویسا ہی عمل قرار دیا، جیسا کہ ابن عربی کی قرآن حکیم کی

تفسیر اور اِس طرح ہندو معاشرہ جس بحران کا شکار ہوا تھا کہ اِس معاشرے نے تمام آلام سے نجات ترک عمل میں ڈھونڈی، یہی روش فلسفہ وحدت الوجود کے زیر اثر مسلمان معاشرے نے بھی اختیار کر لی۔ اگر ہم علامہ کی انا کی تعریف کو دیکھیں جس کا ذکر اُنھوں نے اسرار خودی کے دیباچے میں کیا ہے، تو اُس تعریف میں یہ سارا فکری پس منظر جھلکتا ہوا نظر آتا ہے۔ اِس تعریف کے مطابق علامہ نے انا یا خودی کی تعریف کرتے ہوئے لکھا کہ یہ وحدت وجدانی یا شعور کا وہ روشن نقطہ ہے، جس سے تمام انسانی تخیلات اور جذبات مستنیر ہوتے ہیں۔ یہ پراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ خودی یا انا یا میں جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر ہے لیکن اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے، تمام مشاہدات کی خالق ہے۔[۶]

ہم دیکھتے ہیں کہ یہی تعریف علامہ کے شعری آثار میں بھی ملتی ہے۔ جیسا کہ اسرار خودی میں علامہ نے لکھا:

نقطۂ نورے کہ نام او خودی است
زیر خاک ما شرارِ زندگی است[۷]

اِس تعریف کو اصطلاح بنانے کے لیے اِسی دیباچے میں علامہ نے جو حوالہ دیا، وہ محسن تاثیر کا ایک شعر ہے۔ محسن تاثیر کی علمی، فنی حیثیت اور پس منظر اور اُس کے ساتھ علامہ کی وابستگی بھی اِس سبب اور احساس کی وضاحت کرتی ہے۔[۸]

علامہ اپنے تصور خودی کی وضاحت کرتے ہوئے پروفیسر بریڈلے کے اِس نقطہ نظر سے اختلاف کرتے ہیں کہ انسانی شخصیت یا افراد کی خودی ایسے محدود مراکز ہیں جن کی حیثیت محض شعور یا مظہر کی ہے اور وہ ایک مخصوص مرحلے کے بعد اپنی انفرادیت کو اُس وحدت پر پہنچ کر جو مطلق ہے مدغم کر دیتے ہیں اور ختم کر دیتے ہیں۔ اِس طرح بریڈلے کے خیالات کے مطابق انفرادی خودی فریب نظر اور اضافی قرار پاتی ہے۔ علامہ نے اِس نقطہ نظر کو رد کرتے ہوئے کہا کہ خودی کائنات کی بنیادی اور اساسی حقیقت ہے، یعنی خودی حق ہے اور حیات سر بسر انفرادی ہے۔ خدا بھی ایک فرد ہے لیکن وہ تمام افراد کائنات میں یکتا اور بے مثل ہے۔[۹]

اِس طرح کمال قطرے کا سمندر میں فنا ہونا نہیں ہے یا اپنی انا کو حیات مطلقہ یا انا مطلق میں فنا کرنا نہیں، بلکہ اثبات خودی، جس کی تعلیم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے فرمان

مبارک تخلقوا باخلاق اللّٰہ، میں دی، یعنی خدا یکتا اور بے مثل ہے اور جو بھی اُس کی قربتوں میں جتنا آگے بڑھتا چلا جائے گا، وہ یکتا اور بے مثل ہوتا جائے گا۔ یعنی فرد اگر کامل ہے تو وہ کائنات میں مدغم نہیں ہوسکتا بلکہ ساری کائنات اُس میں گم ہوگی اور اِس طرح وہ کائنات پر متصرف ہوگا۔ یہاں علامہ نے خیر اور شر کی ایک نئے انداز سے تعریف کی کہ خیر وہ عمل ہے، جو ہماری خودی کو مستحکم کرے گا اور ہر وہ عمل جو اِسے ضعیف کرے وہ شر ہے، چاہے اُس عمل کا تعلق آرٹ سے ہو، مذہب سے ہو، اخلاقیات سے ہو یا فکر و فلسفہ کے کسی بھی پہلو اور میدان سے ہو۔ اپنے تصورات کی وضاحت کے لیے علامہ نے جو اصطلاحات اختیار کیں یا جن پہلے سے موجود اصطلاحات کو نئی تعبیر دی اُن میں ایک اصطلاح عشق کی بھی ہے۔ اُن کے نزدیک خودی کی تربیت اور استحکام کا واحد ذریعہ عشق ہے اور اِس کے مفہوم کا دامن بہت وسیع ہے۔ اس کا مطلب ہے، خواہش جذب اور تسخیر۔ اُس کی اعلیٰ ترین شکل یہ ہے کہ خودی اپنے مقاصد اور اقدار کی تخلیق کرتی ہے اور پھر اُن کے حصول کے لیے سراپا عمل بن جاتی ہے۔ [۱۰]

عشق کو تعمیر و تکمیل خودی کا ذریعہ تجویز کرنے کے بعد علامہ اسرار خودی میں جو لائحہ عمل بیان کرتے ہیں وہ وہی لائحہ عمل ہوسکتا ہے جو اُس مرد کامل کے ظہور کو ممکن بنائے جو خودی کا شعور بھی رکھتا ہو، عمل پر بھی قادر ہو اور اُن تمام منفی رجحانات کو مسترد کرتا ہو جن رجحانات کے رد عمل میں علامہ نے اسرار خودی تصنیف کی۔ تاہم یہ امر علامہ کے فکری تسلسل کا مظہر ہے کہ اُنھوں نے وہ لائحہ عمل کسی مشرقی یا مغربی فلسفے سے نہیں بلکہ براہ راست قرآن حکیم سے اخذ کیا اور اُس کے تین مراحل بیان کیے۔ اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی، یہ مراحل قرآن حکیم کی تعلیمات اور تصوف کی صدیوں کی زریں روایت سے ماخوذ ہیں۔ ان مراحل کے مطابق نیابت الٰہی ہی وہ منزل یا منصب ہے جس پر پہنچ کر اُس نائب حق کا ظہور ممکن ہوتا ہے جو اُن اوصاف سے متصف ہے، جن اوصاف کا حصول تعمیر خودی کا مقصود ہے۔ [۱۱]

یہی وجہ ہے کہ علامہ نے یہ لائحہ عمل بیان کرتے ہوئے، اِس تصور کو بھی سراسر مسترد کر دیا کہ اُنھوں نے اپنی فکر نطشے یا کسی دوسرے مغربی فلسفی سے اخذ کی ہے۔ [۱۲]

اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ شائع ہونے کے بعد مغرب میں اُس پر جو ریویو لکھے گئے اور جس انداز سے اسرار خودی کے مضامین کا ترجمہ کیا گیا، اُس سے بہت سی غلط

فہمیاں پیدا ہوئیں۔ اِن غلط فہمیوں کے ازالے کے لیے علامہ نے ڈاکٹر نکلسن کے نام ایک خط لکھا اور اُس خط میں اسرار خودی کے مفاہیم اور مضامین کے مغربی ماخذ کے تصور کو رد کیا اور اُس کے ساتھ ساتھ اِس بات کی وضاحت بھی کی کہ اسرار خودی کا پیغام اور مضامین مغربی سرچشموں سے نہیں، بلکہ اسلام کے سرچشموں سے ماخوذ ہے۔ اِس بات کا رد کرتے ہوئے کہ اقبال کا تصور انسان کامل کسی بھی طور سے نطشے کے نظریہ فوق البشر سے ماخوذ ہے، علامہ نے اِس خط میں لکھا کہ اُنھوں نے اسرار خودی کی اشاعت سے بیس سال پہلے انسان کامل کے تصور پر ایک مضمون لکھا تھا، جو انڈین اینٹی کویری میں شائع ہوا تھا[۱۳]، یعنی اقبال کے تصور خودی یا انسان کامل کے نظریہ کی اساس یا بنیادی خشت اول اُس مضمون کو قرار دیا جا سکتا ہے، جس کی توضیحی صورت بعد میں اقبال کے شعری اور نثری افکار کی صورت میں سامنے آتی رہی، جس کی تائید نکلسن کے نام اِسی خط میں علامہ کے اِس جملے سے ہوتی ہے کہ اُنھوں نے اِسی مضمون کو بعدازاں ۱۹۰۸ء میں فلسفہ عجم پر لکھے جانے والے اپنے ڈاکٹریٹ کے مقالے میں ضم کر دیا۔[۱۴]

یہاں ایک اور نکتہ بڑا اہم ہے کہ اقبال نے نطشے کا رد کرتے ہوئے جب اپنی بات کو اہل مغرب کے لیے قابل فہم بنانا چاہا تو اُن مغربی فلسفیوں کی تعریف کی جو اقبال کی فکری تائید کرتے تھے اور اہل مغرب کو یہ تجویز دی کہ وہ اُن کے فلسفہ خودی کو سمجھنے کے لیے جرمن فلاسفر نطشے کے بجائے انگریز فلاسفر ڈاکٹر الیگزینڈر[۱۵] اور پروفیسر میکنزی کی تحریروں کو پیش نظر رکھیں۔ علامہ نے یہاں بطور خاص ڈاکٹر الیگزینڈر کے گلاسگو لیکچرز کا ذکر کیا جو Space, Time and Deity کے عنوان سے شائع ہوئے۔ گو علامہ نے ڈاکٹر الیگزینڈر کے خیالات سے کلیتاً اتفاق نہیں کیا کہ اُس کے اِس تصور کہ حقیقت منتظر، خدائے ممکن الوجود کی صورت میں عن قریب ظاہر ہوگی کا رد کرتے ہوئے، علامہ نے کہا کہ ایسا ہرگز نہیں بلکہ وہ حقیقت منتظر ایک اعلیٰ اور برترین قسم کے انسان کی صورت میں رونما ہوگی اور مزید براں الیگزینڈر کے اِس خیال کہ الوہیت کی ماہیت کا علم حاصل کرنا صرف اِسی صورت میں ممکن ہے کہ ہم خود خدا بن جائیں کہ مقابل علامہ نے فرمایا کہ الیگزینڈر کے افکار میرے عقائد کے نسبت زیادہ جسارت آمیز ہیں۔ میرا عقیدہ تو یہ ہے کہ کائنات میں شان الٰہی جلوہ گر ہے۔ یعنی اِن اختلافات کے باوجود علامہ نے اُس مماثلت کا ذکر

کیا، جواُن کے تصور خودی اور الیگزینڈر کے خیالات میں موجود ہے اور اہل مغرب کو یہ مشورہ دیا کہ وہ اُن کے فلسفہ خودی کو سمجھنے کے لیے نطشے کے نظریہ فوق البشر کے بجائے اِن خیالات کو پیش نظر رکھیں۔

اور پھر مسٹر ڈکنسن کے اِس اعتراض کہ علامہ قوت کی بات کرتے ہیں، جنگجوئی کا فلسفہ پیش کرتے ہیں، حالانکہ جنگ وجدل ہر صورت میں انسانیت کے لیے تباہی لے کر آئی ہے، علامہ پروفیسر میکنزی[۱٦] (Prof. Mackenzie) کی تصنیف مقدمہ فلسفہ معاشرت *(Introduction to Social Philosophy)* کا حوالہ دیتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ تاریخ انسانی اِس امر کی گواہ ہے کہ معاہدے، میثاق، صلح نامے، کانفرنسیں اور ہر طرح کے تہذیبی طور طریقے انسانیت کو جنگ وجدل سے نجات دلانے میں ناکام رہے ہیں۔

لہٰذا انسانیت کو اگر امن سے آشنا کرنا ہے تو اُس کی ایک ہی صورت ہے کہ ہمیں ایک ایسی شخصیت کی ضرورت ہے جو ہمارے سیاسی، معاشی اور معاشرتی مسائل کا صحیح حل پیش کر سکے اور ہمارے تمام جھگڑوں کا عادلانہ فیصلہ کر سکے اور بین الاقوامی اخلاق کو ایک مستحکم تر بنیاد پر قائم کر سکے۔ یعنی اجتماعی سطح پر فلسفہ خودی کی اصطلاح کی جو صورت علامہ پیش کر رہے ہیں اُس کی تائید اُنھوں نے مغربی مفکر پروفیسر میکنزی کی تحریروں سے نکلسن کے نام اِس خط میں فراہم کی ہے۔[۱۷]

نطشے کے خیالات سے اختلافات کے پہلوؤں کو بیان کرتے ہوئے جس چیز پر علامہ نے بہت زور دیا وہ یہ ہے کہ نطشے بقائے شخصی کا منکر ہے، چنانچہ وہ بقائے شخصی کے قائلین کو موردِ تنقید ٹھہراتے ہوئے کہتا ہے کہ تم دوشِ زمانہ پر ایک دائمی بار کی صورت میں باقی رہنا چاہتے ہو۔ علامہ فرماتے ہیں نطشے کا یہ بیان غلط فہمی پر مبنی ہے۔ بلکہ میں تو بقائے شخصی کو انسان کی ایسی بلند ترین آرزو سمجھتا ہوں جس کے لیے اُسے انتہائی درجے کی جدوجہد کرنی چاہیے اور اِس لیے میں ہر قسم کی حرکت اور جدوجہد بلکہ عمل کی تمام صورتوں کو جن میں کشمکش، تصادم اور آویزش باہمی شامل ہے، استحکامِ خودی کے لیے لازمی اور ناگزیر سمجھتا ہوں۔[۱۸]

اہل مغرب نے جہاں اقبال کے فلسفہ خودی کو نطشے کے نظریہ فوق البشر سے جوڑنے کی کوشش کی وہیں علامہ کو اسلام سے وابستہ ہونے کے ناطے مقامی اور محدود ہونے کا طعنہ بھی دیا۔ اِس کا رد کرتے ہوئے علامہ نے فرمایا: کہ میں اسرار خودی یا اپنی دیگر تصانیف سے

قطعاً اسلام کی وکالت نہیں کر رہا، بلکہ میرے پیش نظر Universal Social Reconstruction ہے، مگر Universal Social Reconstruction کے لیے جن اعلیٰ ترین اقدار کی ضرورت ہے اور جن اقدار کی بنیاد پر دنیا کو ذات پات، دولت و مرتبہ اور رنگ و نسل کے امتیازات سے نجات دلائی جا سکتی ہے، وہ اقدار اور تعلیمات صرف اسلام سے ہی میسر ہیں، سو اندریں حالات اتنے اعلیٰ تر مقصد کے حصول کے لیے اسلام اور اُس کی پیش کردہ اقدار کو نظر انداز کرنا قطعاً بھی کوئی دانش مندی کی بات نہ ہوگی، یہی سبب ہے کہ علامہ فرماتے ہیں کہ میں اپنے افکار اور اپنے فلسفہ خودی کی اساس قرآن حکیم اور اُس کی تعلیمات پہ رکھ رہا ہوں۔

اِس مغالطے کو دور کرنے کے لیے کہ علامہ کا فلسفہ خودی کسی طور بھی مغربی افکار سے ماخوذ نہیں ہے، علامہ بار دیگر نکلسن کے نام خط میں اِس چیز کی وضاحت کرتے ہیں، کہ اگر اُنھوں نے یہاں ڈاکٹر الیگزینڈر یا پروفیسر میکنزی یا دیگر مغربی مفکرین کا کوئی حوالہ دیا، تو وہ صرف اِس غرض سے کہ انگلستان کے اہل علم اُن کے افکار کو سمجھ سکیں، وگرنہ حقیقی استدلال جس پر اُنھوں نے اپنے افکار کی اساس رکھی ہے وہ قرآن حکیم، صوفیہ کرام اور مسلمان اہل حکمت ہیں اور اسرار خودی کے پہلے ایڈیشن کے ساتھ اردو میں لکھے گئے دیباچے میں بھی علامہ نے اِسی استدلال کو استعمال کیا تھا۔ یہاں اِس خط کے آخری پیراگراف کا ذکر بہت ضروری ہے، جو علامہ کے اِس موقف کی بلفظ خود توضیح اور تشریح کرتا ہے:

میں دعویٰ کے ساتھ کہتا ہوں کہ اسرار خودی کا فلسفہ تمام تر مسلمان صوفیاء اور حکماء کے مشاہدات و افکار سے ماخوذ ہے۔ اور تو اور، وقت یا زمانہ کے متعلق برگساں نے جو تشریحات پیش کی ہیں وہ ہمارے صوفیاء کے لیے کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ یہ باتیں تصوف کی مستند کتابوں میں مختلف انداز سے بیان ہو چکی ہیں۔ قرآن مجید اگرچہ فلسفہ یا الٰہیات کی کتاب نہیں ہے تاہم حیاتِ انسانی کے مقصد اور ارتقاء سے متعلق اس میں بھی واضح اور متعین ہدایات موجود ہیں۔ جن کو پوری قطعیت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اور ان کا مبنی بالآخر بعض اصول حکمت ہی ہیں۔ اگر موجود زمانہ میں کوئی تعلیم یافتہ شخص خصوصاً فلسفہ کا متعلم مسلمان ان مسائل کو جن کا مبداء اور سرچشمہ قرآن حکیم ہے مذہبی تجربات اور افکار کی روشنی میں بیان کرے، تو اس پر ''پرانی بوتلوں میں نئی شراب بھر کر پیش کرنے'' کا الزام عائد کرنا، جیسا کہ مسٹر ڈکنسن نے کیا ہے کسی طرح صحیح نہیں

ہوسکتا۔ میں نے جدید افکار کو قدیم لباس میں پیش نہیں کیا ہے، بلکہ پرانے حقایق کو جدید افکار کی روشنی میں بیان کیا ہے۔ کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ اہل مغرب اسلام اور اسلامی فلسفہ سے نا آشنائے محض ہیں۔ کاش مجھے اس مبحث پر ایک ضخیم کتاب لکھنے کی فرصت ہوتی تو میں مغرب کے حکماء کو اس حقیقت سے آگاہ کرسکتا کہ ہمارے اور ان کے فلسفیانہ افکار ایک دوسرے سے کس قدر مشابہ ہیں۔ [۱۹]

اس پس منظر کے ساتھ علامہ نے مسلمانان برصغیر کے لیے راہ نجات اثبات ذات، تعمیر خودی اور انفرادی و اجتماعی کردار کی بحالی میں دیکھی۔ جس کے لیے انھوں نے طویل غور وفکر کے بعد اپنا فلسفہ خودی پیش کیا۔ جب علامہ ملت اسلامیہ کے لیے تعمیر خودی کا لائحہ عمل ترتیب دے رہے تھے تو قرآن حکیم، سیرت نبوی، تاریخ اسلام اور تصوف کی روایت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان کے سامنے اس کے لیے دو راستے تھے: اخلاقی اور استدلالی [۲۰]۔ مگر علامہ نے خالصتاً اخلاقی طریق کار اختیار کرنے کی بجائے استدلالی طریق کو ترجیح دی۔ اس کا سبب اپنے علمی س منظر کے باعث ان کی افتادِ طبع تھی یا اس دور میں دین کو درپیش وہ چیلنجز جن کا انھیں بخوبی ادراک تھا اور وہ ان کا موثر جواب بھی دینا چاہتے تھے۔ [۲۱] استدلالی انداز سے علامہ نے جس طرح اپنا فلسفہ خودی پیش کیا اس ان مراحل کے تحت سمجھا جا سکتا ہے: تصور خودی، خودی کی اصل جہاں سے خودی کا صدور ہوتا ہے، خودی کا فرد، اسکے شعور اور فکر سے تعلق، خودی کے فکر وشعور سے تعلق کی بنیاد پر تصوف کے طریق عشق سے فرد کی تربیت اور مرد کامل کا ظہور۔ اب ہم ان مراحل کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

۱

خودی کا مفہوم علامہ نے اپنی ایک نظم 'فوارہ' میں یوں بیان کیا ہے:

یہ آبجو کی روانی، یہ ہمکناریِ خاک
مری نگاہ میں ناخُوب ہے یہ نظّارہ
اُدھر نہ دیکھ، اِدھر دیکھ اے جوانِ عزیز
بلند زورِ درُوں سے ہُوا ہے فوّارہ [۲۲]

جب علامہ نے اس تصور کو انسان کے اثبات کے لیے استعمال کیا تو کہیں تو علامہ نے

انسان کے کردار کو حقیقت قرار دیا اور اس کے وجود کا اثبات کیا ہے:

مجھ کو بھی نظر آتی ہے یہ بوقلمونی
وہ چاند، یہ تارا ہے، وہ پتھر، یہ نگیں ہے
دیتی ہے مری چشمِ بصیرت بھی یہ فتویٰ
وہ کوہ، یہ دریا ہے، وہ گردُوں، یہ زمیں ہے
حق بات کو لیکن میں چھپا کر نہیں رکھتا
تُو ہے، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے، نہیں ہے! [۲۳]

اور کہیں اس کے وجود کو ہمارے ظاہری فہم و انداز سے ماوراء ہونے کو بیان کیا ہے:

طلسمِ بُود و عدم، جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے، قادر نہیں ہے جس پہ سخن
زمانہ صبحِ ازل سے رہا ہے محوِ سفر
مگر یہ اس کی تگ و دَو سے ہو سکا نہ کُہن
اگر نہ ہو تجھے اُلجھن تو کھول کر کہہ دوں
'وجُودِ حضرتِ انساں نہ رُوح ہے نہ بدن'! [۲۴]

۲

خودی کی اصل کیا ہے؟ علامہ خودی کی اصل خودی مطلق کو قرار دیتے ہیں:

خودی را از وجود حق وجودے
خودی را از نمود حق نمودے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر
کجا بودے اگر دریا نبودے [۲۵]

خودی کا وجرد حق تعالیٰ کے وجود سے ہے، خودی کی نمود، حق (سچائی) کے اظہار سے ہے۔ میں نہیں جانتا کہ اگر دریا نہ ہوتا، تو (خودی کا) یہ تابدار گوہر کہاں ہوتا۔

یعنی خودی کا ظہور یا صدور مطلق خودی سے ہوا ہے:

ز آغاز خودی کس را خبر نیست
خودی در حلقۂ شام و سحر نیست
ز خضر این نکتۂ نادر شنیدم
کہ بحر از موج خود دیرینہ تر نیست [۲۶]

خودی کے آغاز کی کسی کو خبر نہیں، خودی شام وسحر کے حلقے میں نہیں سماتی، میں نے یہ نادر نکتہ خضر سے سنا ہے کہ بحر اپنی موج سے قدیم تر نہیں۔

من از رمزِ انا الحق باز گویم
دگر با ہند و ایراں راز گویم
مغے در حلقۂ دیر این سخن گفت
حیات از خود فریبے خورد و 'من' گفت
خدا خفت و وجود ما ز خوابش
وجود ما نمود ما ز خوابش [۲۷]

میں انا الحق کی رمز پھر سے بیان کرتا ہوں، ہند و ایران کے سامنے دوبارہ یہ راز کھولتا ہوں ایک پیر مغاں نے حلقۂ دیر میں یہ بات کہی کہ حیات نے اپنے آپ سے فریب کھایا اور ''میں'' کہا۔ گویا خدا نے خیال کیا ہمارا وجود اور نمود اس کے خیال سے ہے۔

انائے مطلق سے اناؤں کے صدور کا مطلب یہ ہے کہ خودی، خودی مطلق اور عدم سے وجود میں آتی ہے۔ مثلاً مربع موم سے مثلث موم کا وجود میں آنا۔ یہاں موم تو موم ہے مگر مثلث عدم سے وجود میں آتے ہیں، جن کا وجود خارج میں نہیں بلکہ صانع کے فکر میں تھا۔ اسے صوفیہ نے ام خلقوا من غیر شیء کے ذیل میں بیان کیا ہے۔ ابن مسکویہ کے مطابق عمل تخلیق دراصل سالمے کا قابل ادراک بن جانا ہے۔[۲۸] چونکہ اناؤں کا صدور انائے مطلق سے ہوا ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ عالم حقیقت مطلقہ کے مقابل ایک خیال ہونے کے باوجود خیال محض نہیں:

تو چشم بستی و گفتی کہ ایں جہاں خواب است
کشائے چشم کہ ایں خواب خوابِ بیداری است [۲۹]

تو نے اپنی آنکھ بند کر لی اور کہتا ہے کہ یہ جہان خواب ہے، آنکھ کھول، اگر یہ خواب ہے تو خواب

بیداری ہے۔

۳

علامہ کے مطابق فرد کا وجود خودی اور خودی کا وجود شعور سے ہے۔ یعنی فکر اور خودی میں گہرا ربط موجود ہے۔ حتیٰ کہ روح اور فکر میں بھی معنوی مماثلت اور مناسبت کا رشتہ ہے۔ اس نکتے کی تائید میں علامہ نے مسلم مفکرین سے حوالے دیئے۔ علامہ نے لکھا کہ ابن مسکویہ کے مطابق روح کی ماہیت ہی یہ ہے کہ اس میں وقت واحد میں ہی مختلف اشیاء کا ادراک کرنے کی پوشیدہ قوت موجود ہے اور یہ بنیادی طور پر ادراک کی خصوصیت ہے، مختلف نفسی احوال بھی خود روح کے مختلف تغیرات ہیں۔[۳۰]

ادراک بالعقل ہی کی طرح روح بعض ایسے قضایا کا تعقل کر سکتی ہے جن کو مواد حسی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً حواس اس قضیہ کا ادراک نہیں کر سکتے کہ نقیضین ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔[۳۱]

غزالی نے بھی اس ربط کو بیان کیا ہے۔ غزالی کے مطابق روح اشیاء کا ادراک کرتی ہے۔ لیکن ادراک بہ حیثیت ایک عرض کے ایسے جوہر یا ذات میں قائم رہ سکتا ہے جو جسمانی صفات سے کلیۃً پاک ہو۔[۳۲] علامہ گلشن راز جدید میں یہی سوال اٹھاتے ہیں کہ انسانی خودی کے حوالے سے فکر کی کیا حیثیت اور کردار ہے اور پھر اس کی وضاحت کرتے ہیں:

نخست از فکر خویشم در تحیّر
چہ چیز است آنکہ گویندش تفکّر
درون سینۂ آدم چہ نور است
چہ نور است این کہ غیب او حضور است

میں تو اپنی فکر کے بارے میں حیرت میں ہوں کہ جسے تفکر کہتے ہیں وہ کیا ہے؟ سینۂ آدم کے اندر یہ کیا نور ہے کہ اس کا غیاب بھی حضور ہے۔

من او را ثابتِ سیّار دیدم
من او را نور دیدم نار دیدم

گہے نارش ز برہان و دلیل است
گہے نورش ز جان جبرئیل است
بخاک آلودہ و پاک از مکان است
بہ بند روز و شب پاک از زمان است

میں نے اسے جامد بھی دیکھا ہے اور متحرک بھی، مجھے اس میں نور بھی نظر آیا ہے اور نار بھی۔ کبھی برہان و دلیل اس کی قوت بن جاتی ہے اور کبھی وہ جان جبرئیل (یعنی نور قرآنی) سے نور حاصل کرتا ہے۔ یہ مکانی ہونے کے باوجود لا مکانی ہے۔ یہ روز و شب کے بندھن میں گرفتار ہونے کے باوجود ماورائے زماں ہے۔

ہمیں دریا ہمیں چوب کلیم است
کہ از وے سینہ دریا دو نیم است
درون شیشۂ او روزگار است
ولی بر ما بتدریج آشکار است
حیات از وی بر اندازد کمندے
شود صیاد ہر پست و بلندے

یہ دریا بھی ہے اور عصائے موسیٰ بھی، اسی سے سینۂ دریا دو نیم ہوتا ہے۔ فکر کے شیشہ کے اندر ساری کائنات ہے لیکن ہم پر اس کے راز بتدریج آشکار ہوتے ہیں۔ حیات فکر کی کمند پھینک کر ہر پست و بالا کا شکار کرتی ہے۔

دو عالم می شود روزے شکارش
فتد اندر کمند تابدارش
اگر این ہر دو عالم را بگیری
ہمہ آفاق میرد، تو نمیری
منہ پا در بیابان طلب ست
نخستیں گیر آں عالم کہ در تست

ایک روز دونوں جہان فکر کے شکار ہوں گے اور اس کی کمند تابدار میں آ جائیں گے۔ اگر تو ان

دونوں جہانوں کو اپنی گرفت میں لے آئے تو ساری کائنات مر جائے گی مگر تو موت سے آزاد رہے گا۔ بیابان طلب میں ست رفتاری سے نہ چل، پہلے اس عالم کو مسخر کر جو تیرے اندر ہے۔

اگر زیری ز خود گیری زبر شو
خدا خواہی بخود نزدیک تر شو
بہ تسخیر خود افتادی اگر طاق
ترا آساں شود تسخیر آفاق[۳۳]

اگر تو کمزور ہے تو تسخیر انفس سے زبردست ہو جا، اگر تو اللہ تعالیٰ کا قرب چاہتا ہے تو پہلے اپنے قریب ہو۔ اگر تو اپنی تسخیر میں کامیاب ہو جائے تو تیرے لیے تسخیر آفاق آسان ہو جائے گی۔

چہ بحر است این کہ علمش ساحل آمد
ز قعر او چہ گوھر حاصل آمد

وہ سمندر کیا ہے کہ جس کا ساحل علم ہے۔ اس کی تہہ سے کون سا گوہر میسر آتا ہے؟

حیات پر نفس بحر روانے
شعور آگہے او را کرانے
مپرس از موجہائے بیقرارش
کہ ہر موجش بروں جست از کنارش
ہر آں چیزے کہ آید در حضورش
منور گردد از فیض شعورش

حیات انسانی بحر رواں ہے اور شعور و آگہی اس کا کنارا ہے۔ اس کی بے قرار موجوں کی بات نہ کر ہر موج کنارے سے باہر نکلی پڑتی ہے۔ جو چیز اس کے سامنے آتی ہے وہ اس کے شعور سے فیضیاب اور منور ہو جاتی ہے۔

شعورش با جہان نزدیک تر کرد
جہان او را ز راز او خبر کرد
خرد بند نقاب از رخ کشودش
ولیکن نطق عریاں تر نمودش

نگنجد اندریں دیر مکافات
جہان او را مقامے از مقامات

اس کے شعور نے اسے کائنات سے نزدیک تر کردیا پھر کائنات نے اسے اس کے راز کی خبر دی۔ خرد نے فطرت کے چہرے سے نقاب ہٹایا، لیکن نطق نے اسے اور زیادہ عریاں کردیا۔ حیات اس عالم رنگ و بو میں نہیں سماتی، یہ جہان اس کے مقامات میں سے ایک مقام ہے۔

بروں از خویش می بینی جہاں را
در و دشت و یم و صحرا و کاں را
حدیث ناظر و منظور رازے است
دل ہر ذرّہ در عرض نیازے است
تو اے شاہد مرا مشہود گرداں
ز فیض یک نظر موجود گرداں

تو اس جہان اور اس کے بیابانوں، دریاؤں، صحراؤں، سمندروں اور کانوں کو اپنے سے باہر دیکھتا ہے۔ ناظر و منظور کی بات ایک راز ہے، ہر ذرے کا دل یہ عرض کر رہا ہے: 'اے شاہد! تو مجھے مشہود بنا، اپنی ایک نظر کے فیض سے مجھے موجود بنا۔'

کمال ذات شے موجود بودن
برائے شاہدے مشہود بودن
زوالش در حضور ما نبودن
منوّر از شعور ما نبودن
جہان غیر از تجلّی ہائے ما نیست
کہ بے ما جلوۂ نور و صدا نیست

کسی شے کی ذات کا کمال موجود ہونا ہے، یعنی یہ کہ کوئی شاہد اسے مشہود بنا دے۔ اور کسی شے کا زوال یہ ہے کہ وہ ہماری نظر میں نہ ہو اور ہمارے شعور سے منور نہ ہو۔ ہماری تجلیات کے بغیر جہان کچھ نہیں، ہمارے بغیر روشنی اور آواز کا کوئی اظہار نہیں۔

تو ہم از صحبتش یاری طلب کن
نگہ را از خم و پیچش ادب کن
"یقین میداں کہ شیرانِ شکاری
دریں رہ خواستند از مور یاری"
بیاری ہاے او از خود خبر گیر
تو جبریل امینی بال و پر گیر

تو بھی اس کی صحبت سے فائدہ اُٹھا اور اس کے خم و پیچ سے اپنی نگاہ کی تربیت کر۔ سمجھ لے کہ اس راہ میں شکاری شیر چیونٹی سے بھی مدد لے لیتے ہیں۔ تو اس کی دوستی سے خود آگہی حاصل کر تو جبرئیل امیں (کی صفات کا مظہر) ہے، اپنے بال و پر کو فعال و کار آزما کر۔

بہ بسیارے کشا چشم خرد را
کہ دریابی تماشاے احد را
نصیب خود ز بوے پیرہن گیر
بہ کنعان نکہت از مصر و یمن گیر
خودی صیّاد و نخچیرش مہ و مہر
اسیر بند تدبیرش مہ و مہر
چو آتش خویش را اندر جہاں زن
شبیخوں بر مکان و لامکاں زن [۳۴]

چشم خرد سے کثرت کا تماشا کرتا کہ تو احد کا نظارہ کر سکے۔ پیرہن کی خوشبو سے اپنا حصہ لے، کنعاں میں رہتے ہوئے مصر سے آنے والی خوشبو پالے۔ خودی شکاری ہے مہ و مہر اس کا شکار ہیں، کائنات اس کی تدبیر کے بند میں اسیر ہے۔ تو آتش ہے، اپنے آپ کو جہان میں ڈال، (اور اس طرح) مکان و لامکاں پر تصرف حاصل کر۔

معتزلہ کے مطابق خدا کی فعلیت اس بات پر مشتمل ہے کہ وہ سالمہ کو قابل ادراک بنا دے۔ اسے علامہ نے خطبات میں یوں بیان کیا ہے:

This means that existence is a quality imposed on the atom by God.[35]

گویا سالمہ شے نہیں بلکہ عمل ہے۔ اشاعرہ کے مطابق بھی سالمہ مشیت ایزدی کا ایک گزرتا

ہوا لمحہ ہے۔[۳۶] یہاں ہمیں شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی کے اس نکتہ کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ تمام موجودات کی انتہائی حقیقت نور قاہر ہے۔[۳۷]

خودی و فکر کے تعلق اور پھر خودی کے ارتقا کے لیے فکر کے ارتقا کے تسلسل میں عمل تخلیق کا تذکرہ کرتا ہے۔ علامہ کائنات کو شے نہیں بلکہ عمل قرار دیتے ہوئے ابن مسکویہ کے حوالے سے اس امر کی وضاحت کرتے ہیں کہ علت معلولات کو کس طرح پیدا کرتی ہے:

ابن مسکویہ کے مطابق جب علت مختلف معلولات کو پیدا کرتی ہے تو اس کی کثرت مندرجہ ذیل وجوہ میں سے کسی ایک پر مبنی ہو سکتی ہے: علت کی کئی قوتیں ہو سکتی ہیں مثلاً انسان۔ مختلف معلولات کو پیدا کرنے کے لیے علت مختلف طریقے استعمال کر سکتی ہے اور علت مختلف النوع مواد پر عمل واثر کر سکتی ہے۔[۳۸]

خودی اور فکر کے ربط کا سلسلہ کائنات کے وجود اور ارادہ الٰہی سے جا ملتا ہے۔ اشاعرہ کا ذکر کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ:

(the atom) of the Ash'arite is a fleeting moment of Divine Will.[39]

ارادہ الٰہی کے کائنات سے ربط، تصور حقیقت کی تفصیلات اور انسانی خودی کے ارتقا کے امکانات کو علامہ نے صوفیہ کی فکر کی روشنی میں بیان کیا۔ فکر اور خودی کے تعلق کی اس نوعیت کے باعث خودی کی ترقی و ارتقاء کی اساس فکر کی تربیت، ترقی اور ارتقا ہوگی۔ گلشن راز جدید میں علامہ فرماتے ہیں:

شب خود روشن از نور یقیں کن
ید بیضا برون از آستیں کن
شرارے جستۂ گیر از درونم
کہ من مانند رومی گرم خونم
وگرنہ آتش از تہذیب نوگیر
برون خود بیفروز ، اندروں میر[۴۰]

اپنی رات کو نور یقین سے روشن کر، اپنی آستین سے ید بیضا باہر نکال۔ میرے اندر سے اُٹھتے ہوئے شرارے کو لے لے، میں رومیؒ کی مانند گرم خون ہوں۔ اگر مجھ سے کچھ نہیں لیتا تو پھر تہذیب نو کی آتش لے لے، اور اس سے اپنا ظاہر چمکا اور اندر سے مر جا۔

۴

خودی کے ارتقا کے لیے تصوف کا منہج علامہ کے پیش نظر رہا۔ خودی کی اصطلاح استعمال کرتے ہوئے فطرت انسانی کے حوالے سے تصوف کا نقطہ نظر علامہ کے پیش نظر تھا:

تصوف کی قوت کا راز اس بات میں پوشیدہ ہے کہ فطرت انسانی کے متعلق اس کا نقطہ نظر بہت ہی جامع اور مکمل ہے اور اسی نقطہ نظر پر وہ مبنی بھی ہے۔ یہ راسخ العقیدہ لوگوں کے ظلم وتعدی اور سیاسی انقلابات میں صحیح وسلامت نکل آیا۔ کیونکہ یہ فطرت انسانی کے تمام پہلوؤں کو متاثر کرتا ہے۔ وہ اپنی دلچسپی کو ایسی زندگی پر مرتکز کر دیتا ہے جو انکار خودی پر مشتمل ہے اور ساتھ ہی ساتھ آزاد خیالی کے میلان میں مزاحمت بھی نہیں کرتا۔[۴۱]

گو تصوف کے منفی اثرات اور پہلو بھی علامہ کے پیش نظر تھے:

عیسائی راہبوں کی مذہبی تصوریت نے ابتدائی اسلامی اولیاء کے اذہان پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ دنیا سے ان کی بے تعلقی گو بذات خود بہت ہی دل کش ہے، لیکن میرے خیال میں یہ اسلامی روح کے بالکل منافی ہے۔[۴۲]

صوفیہ مثلاً نقشبندیہ نے ہندی ویدانتیوں کی تقلید میں تعلیم دی کہ جسم انسانی میں مختلف رنگوں کی روشنی کے چھ مراکز ہیں۔ صوفیہ مراقبوں کے ذریعے ان رنگوں کو متحرک کر کے ان کی ظاہری اثرات وتعدد سے بالآخر اس اساسی نور کو متحرک کرتے ہیں جو بے رنگ اور غیر مرئی ہے مگر اس کی وجہ سے ہر شے نظر آتی ہے۔ مختلف اسمائے الٰہی اور دیگر پر اسرار کلمات کے ورد سے جسم کے سالمات حرکت کے ایک متعین راستے پر پڑ جاتے ہیں اور اسی سے مراکز نور کی مماثلت کا تحقق ہوتا ہے جو صوفی کے پورے جسم کو منور کر دیتا ہے۔[۴۳]

(تصوف کے) مراقبوں کے ان طریقوں کی نوعیت بالکل غیر اسلامی ہے اور اعلیٰ درجے کے صوفیہ ان کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ علامہ نے تشکیل جدید میں حضرت مجدد الف ثانی کے نام عبدالمومن کے خط کی روشنی میں بھی وضاحت کی ہے۔[۴۴]

اقبال نے اسلامی فکر کے روایتی تصورات کو رد کیا، یا قبول کیا یا بہ ترمیم اختیار کیا۔ مثلاً ابن مسکویہ کے نظریہ ارتقاء کے حوالے سے علامہ کا موقف[۴۵] یا رومی کا تصور ارتقاء جس کا ذکر علامہ نے خطبات میں بھی کیا۔ اپنے مقالے میں اس کا ذکر کرتے ہوئے علامہ نے لکھا:

رومی نے ارتقاء کا جو تصور پیش کیا (اقلیم جماد۔ اقلیم نباتی۔ حیوان۔ انسان۔ عاقل ودانا) وہ جدید

تصورارتقا کی پیش گوئی ہے۔اس کووہ اپنی تصوریت کا ایسا پہلو سمجھتے ہیں جو حقیقت پر مبنی ہے۔[۴۶]

۵

علامہ فرماتے ہیں کہ انسانی خودی کی تربیت اور ارتقاء کے بارے میں تصوف جامع نقطہ نظر رکھتا ہے:

صوفیہ کا دعویٰ ہے کہ محض ارادہ یا عقل کو متبدل کر دینے سے طمانیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ہمیں چاہیے کہ احساس کی مکمل تبدیلی کے ذریعے عقل وارادہ دونوں کو مبدل کر دیں۔کیونکہ عقل وارادہ محض دو مخصوص صورتیں ہیں احساس کی۔فرد کے لیے اس کا یہ پیغام ہے کہ سب سے محبت کر. دوسروں کی بہبودی میں اپنی شخصیت کو بھول جا۔[۴۷]

صوفیہ کے نزدیک روحانی تربیت کی چار منازل ہیں ایمان بالغیب،غیب کی جستجو،علم الغیب اور تحقیق جو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب ہم اس کو اپنی روح کی گہرائیوں میں تلاش کرتے ہیں۔[۴۸]

اسی مضمون کو علامہ نے تشکیل جدید کے خطبہ ہفتم میں بھی بیان کیا ہے۔[۴۹] جس کمال صدق ویقین کا تقاضا انسانی ذات کرتی ہے اس کا سامان بھی تصوف میں ہی ہے:

مقامِ شوق بے صدق و یقیں نیست
یقیں بے صحبت روح الامیں نیست
گر از صدق و یقیں داری نصیبے
قدم بیباک نہ کس در کمیں نیست[۵۰]

(محبت و) شوق کا مقام صدق ویقین کے بغیر نہیں ملتا،اور یقین جبرئیلؑ امیں کی صحبت کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔اگر تجھے صدق ویقین حاصل ہے،تو بے باکی سے قدم اُٹھا،کوئی دشمن تیری گھات میں نہیں ہوگا۔

علامہ تصوف کی عملی اہمیت کا تذکرہ غزالی کے حوالے سے کرتے ہیں:

غزالی نے علم الیقین کے تمام دعوے داروں کا امتحان لیا اور بالآخر تصوف میں اس علم الیقین کو پا لیا[۵۱]۔۔۔عقلیت جس کو صوفیہ نے 'پائے چوبیں' سے تعبیر کیا ہے آخری مرتبہ غزالی میں رونما ہوئی۔جن کی بے چین روح نے عقلیت کے سنسان ریگ زار میں ایک مدت تک بھٹکنے کے بعد

جذباتِ انسانی کی گہرائیوں میں سکون حاصل کیا۔ ان کی ارتیابیت کا مطمع نظر یہ تھا کہ ایک اعلیٰ مبداعلم کی ضرورت کو ثابت کیا جائے نہ کہ محض اسلامی علم الکلام کے عقائد کی حمایت۔ یہی وجہ تھی کہ اس زمانے کے تمام فکری میلانات پر تصوف کو فتح حاصل ہوئی۔ [۵۲]

انسانی خودی کے ارتقا کے لیے جس مستند ذریعے علم کی ضرورت ہے وہ بھی تصوف ہی فراہم کرتا ہے کیونکہ بالعموم ہمارا علم بہت ہی محدود اور ناقص ہے:

اشاعرہ کے نزدیک قوت کا تصور بے معنی ہے اور یہ کہ ہمیں صرف گریز یا ارتسامات کے سوا جن کی ترتیب کو خدا متعین کرتا ہے اور کسی چیز کا علم نہیں۔ [۵۳]

جبکہ تصوف میں ذریعہ علم قلب ہے:

غزالی کے مطابق: مادی آنکھ ہستی مطلق یا نورِ حقیقی کے صرف خارجی مظہر کو دیکھ سکتی ہے۔ انسان کے دل میں ایک باطنی آنکھ بھی ہے۔ جو برخلاف مادی آنکھ کے اپنے آپ کو بھی اسی طرح دیکھ سکتی ہے جس طرح کہ دوسری اشیا کو یہ ایسی آنکھ ہے جو محدود سے آگے بڑھ کر مظاہر کا پردہ چاک کردیتی ہے۔ [۵۴]

اسلامی عقلیت کے ارتیابی میلانات نے بالآخر انھیں ایک ایسے مبداءِ علم کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور کردیا جو فوق العقل ہے۔ سب سے پہلے اس کا اثبات رسالہ قشیریہ میں کیا گیا۔ انیسویں صدی کے متشکک کے لیے ورڈز ورتھ نے ذہن کی اس پراسرار حالت کو منکشف کردیا جس میں ہم بالکل روحانی ہستی بن کر اشیاء کی حیات کا راز معلوم کرلیتے ہیں۔ [۵۵]

خودی کے ارتقا میں عشق کے کردار کو اقبال نے مرکزی قرار دیا۔ جس کے بغیر خودی کمال کو نہیں پاسکتی۔ ابن سینا کے مطابق عشق:

ابن سینا کے مطابق ''عشق'' کی تعریف یہ ہے کہ یہ حسن کی تحسین ہے۔ کائنات کی انتہاء کمال کی طرف بڑھ رہی ہیں۔ حصول نصب العین کی یہ کوشش گویا حسن کی طرف عشق کی حرکت ہے اور ابن سینا کے نزدیک کمال کے مماثل ہے۔ صور کے مرئی نشوونما کی تہہ میں عشق کی قوت پوشیدہ ہے جو ہر قسم کی حرکت، جدوجہد اور ترقی کی محرک ہے۔ [۵۶]

اور پھر عشق کی عمل آرائی اس طرح ہوتی ہے کہ:

ابن سینا کے مطابق عشق کی قوت میں اپنے آپ کو مرتکز کرنے کا میلان موجود ہے۔ اقلیم نباتی میں اس کو اعلیٰ درجے کی وحدت یا مرکزیت حاصل ہوتی ہے۔ روح نباتی کے تمام وظائف،

تغذیہ، نمو، باز آفرینی وغیرہ عشق ہی کے مختلف مظاہر ہیں۔ تغذیہ کے معنی خارجی کو باطنی میں منتقل کر لینے کے ہیں۔ اجزاء میں زیادہ سے زیادہ توافق پیدا کرنے کے شوق کو نمو کہتے ہیں اور باز آفرینی سے مراد توسیع نوع ہے جو عشق ہی کا ایک پہلو ہے۔ [۵۷]

ابن سینا کے مطابق تمام اشیا محبوب اول یعنی حسن ازل کی طرف بڑھ رہی ہیں۔ کسی شے کی قدر و قیمت کا تعین اس اعتبار سے کیا جاتا ہے کہ اس کو انتہائی قوت سے کس قدر قرب یا بعد ہے۔ [۵۸]

عشق کا یہی تصور شیخ اشراق کے ہاں ملتا ہے:

شیخ الاشراق کے مطابق جوں جوں ہم اشیا کی ماہیت کو جاننے لگتے ہیں ہم عالم نور کے قریب ہونے لگتے ہیں اور اس عالم کا عشق ہم میں شدت کا اختیار کرتا جاتا ہے۔ چونکہ محبت کے مدارج لامحدود ہیں روحانی ترقی کے مدارج بھی لامحدود ہیں۔ محبت کے مدارج انا یعنی اپنی ذات کے عرفان سے 'تو' کے اثبات اور میں اور تو دونوں کی نفی تک محیط ہیں۔ [۵۹]

خودی کے ارتقا کے لیے فکر اور عشق کے مراحل و منازل کا تعین کہاں سے ہوگا؟ مذہب، فلسفہ یا آرٹ سے۔ ہیگل کے بقول:

> Hegal regarded philosophy as a higher form of comprehension than art and religion. It is higher because its comprehension of the absolute is a conceptual one and this means that it is conscious of its own method and of the methods of art and religion.[60]

جبکہ اقبال نے یہاں فلسفہ کی بجائے مذہب کو ترجیح دی ہے [۶۱] اور اس کی وضاحت تشکیل جدید کے ساتویں خطبے کے آغاز سے بھی ہوتی ہے [۶۲]۔ علامہ جب خودی کے ارتقا کے لیے مذہب کی رہنمائی کو سرفہرست رکھتے ہیں تو اس سے ان کی مراد تصوف ہے۔ علامہ نے تصوف کے اس کردار کو بانداز تحسین بیان کیا:

> اس مقالے میں میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف ان مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف اس کی رہنمائی کرتی ہیں۔ [۶۳]

صوفیہ کے تصور حقیقت کو بیان کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں:

> صوفیہ نے حقیقت انتہائی کو تین طرح سے بیان کیا ہے، حقیقت بطور شاعر الذات ارادے کے، حقیقت بطور جمال کے اور حقیقت بطور فکر، نور یا علم کے۔ [۶۴]

علامہ فرماتے ہیں کہ حقیقت سے دوری ایک وہم اور فکری التباس ہے۔ اور اس نقطہ نظر کے حامی رومی ہیں:

فراق و جدائی کا احساس ایک لاعلمی ہے اور غیریت محض ایک التباس اور خواب و سایہ ہے۔ یہ تفریق اس نسبت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جو ہستی مطلق کو اپنی ذات کا تعقل کرنے کے لیے لازمی تھی۔ اس مکتب کے امام اعظم رومی کامل ہیں۔ [۶۵]

رومی کا تصور ارتقا بھی اس کی تائید کرتا ہے کہ عالم جمادات سے تخلیق کا عمل بتدریج انسان اور پھر عاقل و دانا انسان کا درجہ آتا ہے:

رومی نے ارتقاء کا جو تصور پیش کیا (اقلیم جماد۔ اقلیم نباتی۔ حیوان۔ انسان۔ عاقل و دانا) وہ جدید تصور ارتقا کی پیش گوئی ہے۔ اس کو وہ اپنی تصوریت کا ایسا پہلو سمجھتے ہیں جو حقیقت پر مبنی ہے۔ [۶۶]

روحانی تربیت کے تصوف کے مراحل کا تذکرہ کرتے ہیں:

صوفیہ کے نزدیک روحانی تربیت کی چار منازل ہیں ایمان بالغیب، غیب کی جستجو، علم الغیب اور تحقیق جو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب ہم اس کو اپنی روح کی گہرائیوں میں تلاش کرتے ہیں۔ [۶۷]

۶

تصوف اور صوفیہ کے ضمن میں عبدالکریم الجیلی کی فکر کا علامہ پر بہت اثر ہے۔ الجیلی نے فکر و ہستی کی عینیت کو جس طرح بیان کیا، علامہ فرماتے ہیں:

الجیلی کا نقطہ نظر ہیگل کے فکر و ہستی کی عینیت کے مخصوص نظریہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ [۶۸]

الجیلی فکر کو کائنات کا اساسی مواد قرار دیتا ہے:

انسان کامل، ج ۲، باب ۳۷ میں اس نے واضح طور پر کہا کہ تصور ہی وہ مواد ہے جس سے کائنات تشکیل پاتی ہے۔ فکر، تصور اور ادراک ہی وہ مواد و مسالہ ہیں جس سے فطرت کی ساخت ہوئی ہے۔ 'شے بذات خود' عدم محض ہے، اعراض کے مجموعہ کے عقب میں کوئی شے نہیں۔ اعراض حقیقی اشیا ہیں عالم مادی ہستی مطلق کی خارجی صورت ہے۔ [۶۹]

اس کے نزدیک ذات اور اس کے خارجی مظہر میں عینیت کا رشتہ ہے:

الجیلی کے مطابق عالم مادی 'شے بذات خود' ہے۔ عالم مادی 'شے بذات خود' کا خارجی مظہر ہے۔

شے بذات خود اور اس کا خارجی مظہر یا انفصال ذات کا نتیجہ در حقیقت ایک دوسرے کے مماثل ہیں اگر چہ ہم ان میں امتیاز کر لیتے ہیں تا کہ کائنات کو سمجھنے میں سہولت ہو -----جب تک ہم عرض و حقیقت کی عینیت کو متحقق نہ کر لیں عالم مادی یا عالم اعراض ایک پردہ نظر آتا ہے۔ [۷۰]

الجیلی کہتا ہے کہ کائنات تخلیق سے پہلے خدا کے تصور میں موجود تھی۔ الجیلی کے مطابق کائنات اپنے وجود سے پہلے بحیثیت ایک تصور کے خدا کی ذت میں موجود تھی۔ [۷۱]

اور اس کا یہی نقطہ نظر فکر اور حقیقت کی عینیت کی اساس قرار پاتا ہے۔ الجیلی جب ذات و صفات کی عینیت کی بات کرتا ہے تو اس کا نکتہ نظر معتزلہ کے قریب قرار پاتا ہے:

معتزلہ کے مطابق صفات الٰہی کا الگ وجود نہیں۔ بلکہ صفات مجردہ ہستی ربانی کی بالکل عین ہیں۔ [۷۲] ---جب وہ جوہر اور وجود کی عینیت کو بیان کرتا ہے جو کہ اشاعرہ کا موقف بھی ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک جوہر اور وجود ایک دوسرے کی عین ہیں [۷۳] تو وہ فکر اور حقیقت کی عینیت کی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ [۷۴]

اقبال کے مرد مومن کا تصور الجیلی کے مرد کامل کے زیر اثر تشکیل پذیر ہوتا ہے۔ الجیلی کے بارے میں فرماتے ہیں:

الجیلی کی تعلیمات پر شیخ محی الدین ابن عربی کے طریقہ تفکر کا بہت گہرا اثر ہے اس میں شاعرانہ تخیل اور فلسفیانہ دقیق النظری گھل مل گئے۔ [۷۵]

مرد مومن کے تشکیل کے حوالے سے الجیلی کے مراحل کا تذکرہ اہم ہے۔ الجیلی کے نزدیک انسان کامل کے ارتقا کے ۳ مراحل ہیں: اسم الٰہی پر استغراق، عرض و صفات کے دائرے میں داخلہ اور عرض و صفات کے دائرے میں داخل ہونے کے بعد قرب نوافل کا مکمل حال جہاں وہ انسان کامل بن جاتا ہے۔ اس کی زندگی خدا کی زندگی بن جاتی ہے۔ یعنی وہ فطرت کی عام زندگی میں شریک ہو جاتا ہے اور اشیاء کا راز حیات معلوم کر لیتا ہے۔ [۷۶] علامہ فرماتے ہیں:

الجیلی نظریہ مایا کے حامیوں سے زبردست اختلاف رکھتا ہے اس کا یقین ہے کہ عالم مادی کا وجود حقیقی ہے بلاشبہ یہ ہستی حقیقی کا خارجی پوست ہے لیکن یہ خارجی پوست بھی کچھ کم حقیقی نہیں۔ [۷۷]

---الجیلی کے انسان کامل کے ارتقا کی دوسری منزل پر تجلی صفات کے ذریعے انسان کامل خدا کی صفات ان کی اصلی ماہیت میں اسی تناسب سے حاصل کرتا ہے جس قدر کہ اس میں حاصل کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ اشیا کے حجم (ماہیت) کو بدل سکے اس

طرح انسان کامل تمام صفات ربانی سے تجلی حاصل کر کے اسم وصفات کے دائرے سے گزر جاتا ہے اور جوہر یا وجود مطلق کے قلم رو میں قدم رکھتا ہے۔[۷۸]۔۔۔الجیلی کے مطابق انسان کامل کمال کا اعلیٰ ترین اور آخری نمونہ اور کائنات کا محافظ ہے، انسان کامل دراصل انسان ربانی کی پیدائش ہے۔[۷۹]

۷

انسان کامل کی تشکیل وظہور کے جو مراحل الجیلی نے بیان کیے ہیں ان کا عکس علامہ کی فکر پر نمایاں ہے۔علامہ فرماتے ہیں:

الجیلی کے مطابق روحانی ارتقا کی ہر منزل پر انسان کامل کو ایک خاص قسم کا تجربہ ہوتا ہے اور اس میں ذرہ بھر بھی شک نہیں۔اس تجربے کے آلے کو وہ قلبؔ سے تعبیر کرتا ہے۔یہ ایک ایسا دقیق لفظ ہے جس کی تحدید دشوار ہے۔قلب سے مراد وہ آنکھ ہے جو اسماء وصفات اور ہستی مطلق کا علی الترتیب مشاہدہ کرتی ہے۔یہ نفس اور روح کے ایک پراسرار اتحاد سے پیدا ہوتا ہے، گویا یہ ان کا برزخ ہے اور وجود کے انتہائی حقائق کو معلوم کرنے کا فطرۃً ایک آلہ بن جاتا ہے۔[۸۰]

تشکیل جدید میں بھی علامہ نے قلب اور فواد کو ذریعہ علم کے طور پر بیان کیا ہے۔[۸۱]

۸

صوفیہ کی فکر کے اس پس منظر کے ساتھ علامہ کائنات کو خدا کا عمل قرار دیتے ہوئے خودی کی بقا کا راستہ فکر کی تربیت کے ذریعے عمل الٰہی سے ہم آہنگی کو قرار دیتے ہیں۔علامہ فرماتے ہیں:

کائنات خدا کا عمل ہے شے نہیں۔اور انسان اس عمل کا ایک حصہ یا جزو ہے۔اس فرق کے ساتھ کہ یہ وہ عمل ہے جو عمل در عمل بھی تصرف کی استعداد رکھتا ہے۔اس کے پاس دو راستے ہیں عمل الٰہی سے ہم آہنگی یا اس سے عدم تطابق۔یہی اس کی خودی کی بقا یا فنا کا تعین کرے گا۔[۸۲]

محقق صوفیہ نے اس فکری یا روحانی تربیت کو بہت ہی منظم اور مرتب انداز سے بیان کیا ہے مثلاً شیخ عبدالقادر جیلانی کی فتوح الغیب میں فنائے ثلاثہ کی تعلیم انسانی ذات کے اسی ارتقا کو ممکن بناتی ہے۔[۸۳] فکر وشعور کی تربیت ہی محقق صوفیہ کا طریقہ ہے:

وَ اَنْ تُحْجِبَنِیْ عَنِ الْاَعْدَآءِ بِرَهَبُوْتِ سَطْوَتِكَ وَ اَنْ تَكْشِفَ لِیْ عَنْ حَظَآئِرِ النُّوْرِ وَ اَنْ تَجْعَلَنِیْ مِنْ اَهْلِ الْحُضُوْرِ وَ اَنْ تَرْفَعَ عَنْ عَیْنِ بَصِیْرَتِی الْبَرَاقِعِ وَ السُّتُوْرَ وَ اَنْ تَسْتَغْرِقُنِیْ بِكَ عَنِ الْاِحْسَاسِ الشُّعُوْرِ ۝ [۸۴]

اے اللہ تو اپنی شان سطوت سے میری راہ سے اعدا کو دور کر دے اور مجھ پر مقامات نور منکشف فرما اور مجھے صاحبانِ حضور میں شامل فرما۔ اور میری چشم بصیرت وقلب سے تمام حجابات اور پردے ہٹا دے اور میرے احساس وشعور کو اپنی ذات میں مستغرق فرما دے۔

وَ اقْذِفْ بِیْ عَلَى الْبَاطِلِ فَاَدْمَغُهٗ وَ زُجَّ بِیْ فِیْ بِحَارِ الْاَحَدِیَّةِ وَ انْشُلْنِیْ مِنْ اَوْحَالِ التَّوْحِیْدِ وَ اَغْرِقْنِیْ فِیْ عَیْنِ بَحْرِ الْوَحْدَةِ حَتّٰی لَآ اَرٰی وَ لَا اَسْمَعَ وَ لَا اَجِدَ وَ لَا اُحِسَّ اِلَّا بِهَا ۔ [۸۵]

اے اللہ مجھے باطل پر غلبہ عطا فرما کہ میں اسے مٹا دوں۔ اور مجھے اپنی احدیت کے سمندروں کا پیراک بنا دے اور مجھے بحر وحدت میں ایسا مستغرق کر دے کہ میں تیرے ساتھ ہی دیکھوں، سنوں، پاؤں اور محسوس کروں۔

الغرض علامہ اپنے تصور خودی سے انفرادی سطح پر اس کردار کے حامل مرد کامل اور قومی سطح پر خطبہ الہ آباد میں دیے گئے پیغام کے مطابق اجتماعی خودی کی حامل قوم کی تشکیل چاہتے ہیں جس کا اجتماعی وجود علیکم انفسکم پر کاربند ہو۔ [۸۶]

❁……❁……❁

حوالہ جات وحواشی

۱۔ علامہ محمد اقبال، مثنوی اسرار خودی، 'دیباچہ'، یونین سٹیم پریس، لاہور، اشاعت اول ۱۹۱۵ء، ص و، ز۔

۲۔ شیخ عطاء اللہ، اقبالنامہ– مجموعہ مکاتیب اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۳۷۹۔

۳۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۳۹۶۔

۴۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۸۴۱۔

۵۔ شیخ عطاء اللہ، اقبالنامہ، ص ۴۷۴، ۴۷۵۔

۶۔ علامہ محمد اقبال، مثنوی اسرار خودی، 'دیباچہ'، یونین سٹیم پریس، لاہور، اشاعت اول ۱۹۱۵ء، ص ا۔
علامہ نے فاؤسٹ کے جس مکالمے کا ذکر کیا ہے وہ یہ ہے:

It's written here: 'In the Beginning was the Word!'
Here I stick already! Who can help me? It's absurd,
Impossible, for me to rate the word so highly
I must try to say it differently
If I'm truly inspired by the Spirit. I find
I've written here: 'In the Beginning was the Mind'.
Let me consider that first sentence,
So my pen won't run on in advance!
Is it Mind that works and creates what's ours?
It should say: 'In the beginning was the Power!'
Yet even while I write the words down,
I'm warned: I'm no closer with these I've found.
The Spirit helps me! I have it now, intact.
And firmly write: 'In the Beginning was the Act!' (Verses

1224-1236).

۷۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۱۸۔

۸۔ علامہ محمد اقبال، مثنوی اسرار خودی، 'دیباچہ'، یونین سٹیم پریس، لاہور، اشاعت اول ۱۹۱۵ء، ص:ل۔

9. Francis Herbert Bradley, (30 January 1846 - 18 September 1924), Appearance and Reality (1893), London: S. Sonnenschein; New York: Macmillan, 1916.

10- S. H. Razzaqi, *Discourses of Iqbal*, p.207-212.

۱۱۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، اسرار خودی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء۔

12- S. H. Razzaqi, *Discourses of Iqbal*, p. 207-212.

13- L A Sherwani, Speeches, witings and Statements of Iqbal, IAP, Lahore, 2009, p.77

14- S. H. Razzaqi, *Discourses of Iqbal*, p. 207-212.

15- Alexander, Samuel (1859-1938) , *Space, time, and deity: the Gifford lectures at Glasgow*, 1916-1918, Published in 1920, Reprinted by Bloomsbury Academic, 2003

16. Mackenzie, John Stuart (1860-1935), An introduction to social philosophy, Glasgow, J. Maclehose & Sons, 1895.

17- S. A. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p. 95.

18- Ibid, p. 101.

19- Ibid, p. 101, 102.

20. I have discussed the subject of Sufism in a more scientific manner, and have attempted to bring out the intellectual conditions which necessitated such a phenomenon. In opposition, therefore, to the generally accepted view I have tried to maintain that Sufism is a necessary product of the play of various intellectual and moral forces which would necessarily awaken the slumbering soul to a higher ideal of life. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 11)

۲۱۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، بانگ درا، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۲۷۲، ۲۷۵۔

۲۲۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۶۳۸۔

۲۳۔ ایضاً،ص ۵۵۰۔

۲۴۔ ایضاً،ص ۵۷۰۔

۲۵۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)،ص ۱۰۰۳۔

۲۶۔ ایضاً،ص ۲۳۰۔

۲۷۔ ایضاً،ص ۵۶۱۔

28. The activity of God, then, consists only in making the atom perceptible. The properties of the atom flow from its own nature. A stone thrown up falls down on account of its own indwelling property. "God", says Al 'Attar of Basra and Bishr Ibn al Mu'tamir, "did not create colour, length, breadth, taste or smell-all these are activities of bodies themselves. Even the number of things in the Universe is not known to God. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 56)

۲۹۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)،ص ۴۶۸۔

30. The essense of the soul consists in the power of perceiving a number of objects at one and the same moment of time. But it may be objected that the soul-principle may be either material in its essence, or a function of matter. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 43)

31. The soul can conceive certain propositions which have no connection with the sense data. The senses, for instance, cannot perceive that two contradictories cannot exist together. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 45)

32. The soul, according to Al Ghazali, perceives things. But perception as an attribute can exist only in a substance or essence which is absolutely free from all the attributes of body. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 70)

۳۳۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)،ص ۵۴۰-۵۴۲

۳۴۔ ایضاً،ص ۵۴۳-۵۴۵

35. Allama M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 55.

36. the atom of the Rationalist possesses an independent objective

reality; that of the Ash'arite is a fleeting moment of Divine Will. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 71)

37. The ultimate principle of all existence is "Nur-i-Qahir" the Primal Absolute Light whose essential nature consists in perpetual illumination. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 109)

38. The process of creation. What is the cause of this immense diversity which meets us on all sides? How could the many be created by one? When, says the Philosopher, one cause produces a number of different effects, their multiplicity may depend on any of the following reasons :

    1. The cause may have various powers. Man, for instance, being a combination of various elements and powers, may be the cause of various actions.

    2. The cause may use various means to produce a variety of effects.

    3. The cause may work upon a variety of material. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 41)

39. Allama M. Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, p.71

۴۰۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۵۶۷

41- It would, therefore, be evident that the secret of the vitality of Sufism is the complete view of human nature upon which it is based. It has survived orthodox persecutions and political revolutions, because it appeals to human nature in its entirety, and, while it concentrates its interest chiefly in a life of self-denial, it allows free play to the speculative tendency as well. (Allama M. Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, Sang-e-Meel Publications, Lahore, 2004, p.95-96)

42. It was, however, principally the actual life of the Christian hermit rather than his religious ideas, that exercised the greatest fascination over the minds of early Islamic saints whose complete unworldliness, though extremely charming in itself, is, I believe, quite contrary to the spirit of Islam. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 93)

43. It must, however, be remembered that some later Sufi fraternities (e.g. Naqshbandi) devised, or rather borrowed from the Indian Vedantist, other means of, bringing about this Realisation. They taught, imitating the Hindu doctrine of Kundalini, that there are six great centres of light of various colours in the body of man. It is the object of the Sufi to make them move, or to use the technical word, "current", by certain methods of meditation, and eventually to realise, amidst the apparent diversity of colours, the fundamental colourless light which makes everything visible, and is itself invisible. The continual movement of these centres of light through the body, and the final realisation of their identity, which results from putting the atoms of the body into definite courses of motion by slow repetition of the various names of God and other mysterious expressions, illuminates the whole body of the Sufi; and the perception of the same illumination in the external world completely extinguishes the sense of "otherness". (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 98)

44. Such methods of contemplation are quite un-Islamic in character, and the higher Sufis do not attach any importance to them. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 98)

45. The combination of primary substances produced the mineral kingdom, the lowest form of life. A higher stage of evolution is reached in the vegetable kingdom. The first to appear is spontaneous grass then plants and various kinds of trees, some of which touch the border land of animal kingdom, in so far as they manifest certain animal characteristics. Intermediary between the vegetable kingdom and the animal kingdom there is a certain form of life which is neither animal nor vegetable, but shares the characteristics of both (e.g., coral). The first step beyond this intermediary stage of life, is the development of the power of movement, and the sense of touch in tiny worms which crawl upon the earth. The sense of touch, owing to the process of differentiation, develops other forms of sense, until we reach the plane of higher animals in which intelligence begins to manifest

itself in an ascending scale. Humanity is touched in the ape which undergoes further development, and gradually develops erect stature and power of understanding similar to man. Here animality ends and humanity begins. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 42-43)

46. I venture to quote this famous passage in order to show how successfully the poet anticipates the modern concept of evolution, which he regarded as the realistic side of his Idealism. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 102)

47. But the Sufi holds that the mere transformation of will or understanding will not bring peace; we should bring about the transformation of both by a complete transformation of feeling, of which will and understanding are only specialised forms. His message to the individual is "Love all, and forget your own individuality in doing good to others." (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 95)

48. These are some of the chief verses out of which the various Sufi commentators develop pantheistic views of the Universe. They enumerate the following four stages of spiritual training through which the soul-the order or reason of the Primal Light ("Say that the soul is the order or reason of God.") has to pass, if it desires to rise above the common herd, and realise its union or identity with the ultimate source of all things:

(1) Belief in the Unseen.

(2) Search after the Unseen. The spirit of inquiry leaves its slumber by observing the marvellous phenomena of nature. "Look at the camel how it is created; the skies how they are exalted; the mountains how they are unshakeably fixed."

(3) The knowledge of the Unseen. This comes, as we have indicated above, by looking into the depths of our own soul.

(4) The Realisation. This results, according to the higher Sufism from the constant practice of Justice and Charity (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 97-98)

49. Allama M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 143.

۵۰۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۱۰۲۵

51. He examined afterwards, all the various claimants of "Certain Knowledge" and finally found it in Sufism. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 70)

52. "Wooden-legged" Rationalism, as the Sufi called it, speaks its last word in the sceptic Al Ghazali, whose restless soul, after long and hopeless wanderings in the desolate sands of dry intellectualism, found its final halting place in the still deep of human emotion. His scepticism is directed more to substantiate the necessity of a higher source of knowledge than merely to defend the dogma of Islamic Theology, and, therefore, marks the quiet victory of Sufism over all the rival speculative tendencies of the time. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 71-72)

53. The Ash'arite, however, starting with the supposetion that cause and effect must be similar, could not share the orthodox view, and taught that the idea of power is meaningless, and that we know nothing but floating impressions, the phenomenal order of which is determined by God. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 69)

54. The physical eye sees only the external manifestation of the Absolute or Real light. There is an internal eye in the heart of man which, unlike the physical eye, sees itself as other things, an eye which goes beyond the finite, and pierces the veil of manifestation. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 72)

55. The sceptical tendencies of Islamic Rationalism which found an early expression in the poems of Bashsh"r Ibn Burd the blind Persian sceptic who deified fire, and scoffed at all.1 non persian modes of thought. The germs of Scepticism latent in Rationalism ultimately necessitated an appeal to a superintellectual source of knowledge which asserted itself in the Risala of Al Qushairi (986). In our own times the negative results of Kant's Critique of Pure

Reason drove Jacobi and Schleiermacher to base faith on the feeling of the reality of the ideal; and to the 19th Century sceptic Wordsworth uncovered that mysterious state of mind "in which we grow all spirit and see into the life of things". (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 91)

56. Avicenna defines "Love" as the appreciation of Beauty, and from the standpoint of this definition he explains that there are three categories of being:

    1. Things that are at the highest point of perfection.

    2. Things that are at the lowest point of perfection.

    3. Things that stand between the two poles of perfection. But the third category has no real existence; since there are things that have already attained the acme of perfection, and there are others still progressing towards perfection. This striving for the ideal is love's movement towards beauty which, according to Avicenna, is identical with perfection. Beneath the visible evolution of forms is the force of love which actualises all striving, movement, progress. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 46)

57. The tendency of the force of love is to centralise itself in the vegetable kindom, it attains a higher degree of unity or centralisation; though the soul still lacks that unity of action which it attains afterwards. The processes of the vegetative soul are:

    (a) Assimilation.

    (b) Growth.

    (c) Reproduction.

    These processes, however, are nothing more than so many manifestations of love. Assimilation indicates attraction and transformation of what is external into what is internal. Growth is love of achieving more and more harmony of parts; and reproduction means perpetuation of the kind, which is only another phase of love. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 46-47)

58. All things are moving towards the first Beloved the Eternal Beauty. The worth of a thing is decided by its nearness to, or distance from, this ultimate principle. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 47)

59. As we know more and more of the nature of things, we are brought closer and closer to the world of light; and the love of that world becomes more and more intense. The stages of spiritual development are infinite, since the degrees of love are infinite. The principal stages, however, are as follows:

    (1) The stage of "*I*". In this stage feeling of personality is most predominant, and the spring of human action is generally selfishness.

    (2) The stage of "*Thou art not*". Complete absorption in one's own deep self to the entire forgetfulness of everything external.

    (3) The stage of "*I am not*". This stage is the necessary result of the second.

    (4) The stage of "*Thou art*". The absolute negation of "*I*", and the affirmation of "Thou", which means complete resignation to the will of God.

    (5) The stage of "*I am not; and Thou art not*". The complete negation of both the terms of thought the state of cosmic consciousness. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 121-122)

60. Diane Collinson, *Fifty Major Philosophers*, Roultedge, New York, 1987, p.99

61. Allama Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.1

62. Ibid, p.143

63. I have discussed the subject of Sufism in a more scientific manner, and have attempted to bring out the intellectual conditions which necessitated such a phenomenon. In opposition, therefore, to the generally accepted view I have tried to maintain that Sufism is a necessary product of the play of various

intellectual and moral forces which would necessarily awaken the slumbering soul to a higher ideal of life. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 11)

64. A careful investigation of Sufi literature shows that Sufism has looked at the Ultimate Reality from three standpoints which, in fact, do not exclude but complement each other. Some Sufis conceive the essential nature of reality as self conscious will, others beauty, others again hold that Reality is essentially Thought, Light or Knowledge. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 99)

65. All feeling of separation, therefore, is ignorance; and all "otherness" is mere appearance, a dream, a shadow-a differentiation born of relation essential to the self recognition of the Absolute. The great prophet of this school is "the excellent Rumi", as Hegel calls him. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 101)

66 I venture to quote this famous passage in order to show how successfully the poet anticipates the modern concept of evolution, which he regarded as the realistic side of his Idealism. (*The Development of Metaphysics in Persia*, P. 102)

67. These are some of the chief verses out of which the various Sufi commentators develop pantheistic views of the Universe. They enumerate the following four stages of spiritual training through which the soul-the order or reason of the Primal Light ("Say that the soul is the order or reason of God.") has to pass, if it desires to rise above the common herd, and realise its union or identity with the ultimate source of all things:

(1) Belief in the Unseen.

(2) Search after the Unseen. The spirit of inquiry leaves its slumber by observing the marvellous phenomena of nature. "Look at the camel how it is created; the skies how they are exalted, the mountains how they are unshakeably fixed."

(3) The knowledge of the Unseen. This comes, as we have

indicated above, by looking into the depths of our own soul.

(4) The Realisation. This results, according to the higher S ufism from the constant practice of Justice and Charity (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 97-98)

68. his (Al-Jili's) view leads him to the most characteristically Hegelian doctrine-identity of thought and being. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 128)

69. In the thirty seventh chapter of the second volume of Insan al Kamil, he clearly says that idea is the stuff of which this universe is made; thought, idea, notion is the material of the structure of nature...... Kant's *Ding an sich* to him is a pure nonentity there is nothing behind the collection of attributes. The attributes are the real things, the material world is but objectification of the Absolute Being; (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 128)

70. (Al-Jili)says that the material world is the thing in itself; it is the "other", the external expression of the thing in itself. The *Ding an sich* and its external expression or the production of its self dirемption, are really indentical, though we discriminate between them in order to facilitate our understanding of the universe. ......He says that as long as we do not realise the identity of attribute and reality, the material world or the world of attributes seems to be a veil; (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 129)

71. God did not create it out of nothing, and holds that the Universe, before its existence as an idea, existed in the self of God. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 138)

72. The Mu'tazila, therefore, denies the separate reality of divine attributes, and declares their absolute identity with the abstract divine Principle. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 54)

73. Rationalists that existence constitutes the very being of the essence. To them, therefore, essence and existence are identical. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 79)

74. The first necessitates the identity of subject and object which is

absurd: the second implicates duality in the nature of God which is equally impossible. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 54)

75. He is not a prolific writer like Shaikh Muhy al-Din Ibn 'Arabi whose mode of thought seems to have greatly influenced his teaching. He combined in himself poetical imagination and philosophical genius, but his poetry is no more than a vehicle for his mystical and metaphysical doctrines. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 124)

76. In the first stage of his spiritual progress he meditates on the name, studies nature on which it is sealed; in the second stage he steps into the sphere of the Attribute, and in the third stage enters the sphere of the Essence. It is here that he becomes the Perfect Man; his eye becomes the eye of God, his word the word of God and his life the life of God-participates in the general life of Nature and "sees into the life of things" (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 127)

77. It should be observed how widely he differs from the advocates of the Doctrine of "Maya". He believes that the material world has real existence; it is the outward husk of the real being no doubt, but this outward husk is not the less real. (*The Development of Metaphysics in Persia*, P, 128)

78. The second stage of the spiritual training is what he calls the illumination of the Attribute. This illumination makes the perfect man receive the attributes of God in their real nature in proportion to the power of receptivity possessed by him a fact which classified men according to the magnitude of this light resulting from the illumination. Some men receive illumination from the divine attribute of Life, and thus participate in the soul of the Universe. The effect of this light is soaring in the air, walking on water, changing the magnitude of things (as Christ so often did). In this wise the perfect man receives illumination from all the Divine attributes, crosses the sphere of the name and the attribute, and steps into the domain of the Essence Absolute

Existence. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 135)

79. He becomes the paragon of perfection, the object of worship, the preserver of the Universe. He is the point where Man-ness and God-ness become one, and result in the birth of the god man. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 136)

80. How the perfect man reaches this height of spiritual development, the author does not tell us; but he says that at every stage he has peculiar experience in which there is not even a trace of doubt or agitation. The instrument of this experience is what he calls the Qalb (heart), a word very difficult, of definition. He gives a very mystical diagram of the Qalb, and explains it by saying that it is the eye which sees the names, the attributes and the Absolute Being successively. It owes its existence to a mysterious combination of soul and mind; and becomes by its very nature the organ for the recognition of the ultimate realities of existence. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 136)

81. Allama M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 12, 153.

82. The Universe is not a thing but an act. (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 41).

۸۳۔ شیخ عبدالقادر جیلانی، فتوح الغیب، مقالہ چہارم، شرح عبدالحق محدث دہلوی، ۱۲۸۱ھ، ص ۱۸۔

۸۴۔ محمد عبدالرحمٰن چھوروی، مجموعہ صلوات الرسول، ۵۱ گھاٹ فریاد بیگ، سولہ شہر، چاٹگام، ۱۹۸۲ء، جزو ۲۴، ص ۳۹۔

۸۵۔ ایضاً، جزو ۲۴، ص: ۴۰۔

86. L A Sherwani, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, IAP, Lahore, 2009, p.29.

زندگی مضمر ہے تیری شوخی تحریر میں

زندگی کی اساس ریاضیاتی نہیں بلکہ امکاناتی ہے یعنی زندگی تعینات کا نہیں امکانات کا نام ہے۔ فلسفہ وحکمت ہو یا جدید سائنسی انکشافات[۱]، یہ ہمیں زندگی کے اس پہلو کی طرف متوجہ کرتے ہیں کہ 'تقدیراتِ حق لاانتہا' ہیں[۲]۔ ایک بابصیرت شخص زندگی کے مخفی اور ان گنت امکانات کو دریافت کرتا اور انہیں بروئے کار لاتا ہے۔ غالب جیسا نابغہ اس وصف سے بکمال متصف ہے کہ زندگی کو جتنی دقت نظری اور جامعیت سے غالب نے دیکھا یہ اس کا امتیاز ہے۔ غالب کے 'فردوسِ تخیل' میں ان دنیاؤں کا وجود ملتا ہے جو 'قدرت کی بہار' کا منظر پیش کرتے ہیں۔[۳] غالب زندگی کے مختلف اور متنوع پہلوؤں پر نظر رکھتا ہے اور پھر زندگی کی اس جہت کو سب پر غالب کر دیتا ہے جو زندگی کو زندگی بنا دے۔ مسرت وغم، کامرانی وناکامی، حیات وموت سب زندگی کے رخ ہیں، مگر غالب نے اپنی ندرت فکر اور خلاق طبیعت سے زندگی کے روشن رخ کو نمایاں کرنے کی سعی کی ہے۔ حتیٰ کہ اگر کہیں زندگی کے تاریک رخ کا تذکرہ بھی کیا تو اسے بھی قابل رشک بنا دیا:

آئے ہے بے کسی عشق پہ رونا، غالبؔ!
کس کے گھر جائے گا سیلابِ بلا میرے بعد؟[۴]

غالب کی شاعری 'زندگی مضمر ہے تیری شوخی تحریر میں'[۵] کی مظہر ہے۔ قوت فکر کا یہ عالم ہے کہ زندگی کے مظاہر ہی نہیں بلکہ خود زندگی کے وجود، کنہ اور اصلیت کے بارے میں اس کے وجود وعدم، یعنی ہستی ونیستی دونوں کے بے حقیقت ہونے کے موقف کا حامل ہونے کے باوجود اس کے عدمِ وجود یا نیستی کو بھی درجہ وجود دے دیا:

ہستی ہے، نہ کچھ عدم ہے، غالبؔ

آخر تو کیا ہے، اے 'نہیں ہے!'[۶]

یہ امر طے ہے کہ زندگی کے امکانات پر نظر ہونے کے لیے ضروری ہے کہ خود زندگی اور اس کے عناصر ترکیبی پر نظر ہو۔ غالب کے ہاں اس پہلو پر وافر اور کافی مواد ملتا ہے کہ غالب، زندگی کی بصیرت رکھنے والا شاعر ہے۔ یہی سبب ہے کہ وہ اس 'دیوار' میں بھی 'در' تلاش کر لیتا ہے جو دوسروں کو سدِ راہ نظر آ رہی ہو:

بہ فیضِ بے دلی، نومیدیِ جاوید آساں ہے
کشایش کو ہمارا عقدۂ مشکل پسند آیا[۷]

درماندگی میں غالبؔ! کچھ بن پڑے تو جانوں
جب رشتہ بے گرہ تھا، ناخن گرہ کشا تھا[۸]

دل ہوا، کش مکش چارۂ زحمت میں، تمام
مٹ گیا، گھسنے میں اس عقدہ کا وا ہو جانا[۹]

غالب کی شخصیت اور فکر کے وہ پہلو جو امکاناتِ حیات کو اس کے سامنے منکشف کرتے ہیں، یہ ہیں:

۱۔ تصورِ کائنات
۲۔ وسعتِ مشاہدہ
۳۔ زندگی کے مثبت پہلو پر نظر
۴۔ اسبابِ تخریب سے تعمیر کی استعداد

۱۔ تصورِ کائنات

غالب کا تصورِ کائنات اس روایت سے ماخوذ ہے جو شعری اور صوفیانہ وسائل سے غالب تک پہنچی۔ وجود و شہود کا مسئلہ ہماری عارفانہ شاعری کی روح رہا ہے اور اردو غزل بھی حقیقت ہو یا مجاز، دونوں حوالوں سے اپنا مدعا بیان کرنے کے لیے اسے وسیلہ بناتی رہی ہے۔ غالب کا امتیاز یہ ہے کہ گو غالب اس روایت کے تحت 'عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے' کا قائل ہے مگر غالب نے

اس دام خیال کی تعبیر پر تعیین کی قدغن نہیں لگائی بلکہ اسے تعبیر کے لیے کھلا چھوڑ کر انسانی شعور کی آزادی کو تسلیم بھی کیا اور اسے 'باد جود' ہونے کا احساس بھی دلایا۔ غالب جب حقیقت عالم پر غور کرتا ہے تو کہتا ہے:

ہاں کھائیو مت فریب ہستی
ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے [۱۰]

ہستی کے مت فریب میں آ جائیو اسد
عالم تمام حلقۂ دام خیال ہے [۱۱]

نسیہ و نقد دو عالم کی حقیقت معلوم
لے لیا مجھ سے مری ہمت عالی نے مجھے
کثرت آرائی وحدت ہے پرستاریٔ وہم
کر دیا کافر ان اصنام خیالی نے مجھے [۱۲]

کیوں کہ غالب کے نزدیک اس عالم کی تمام انجمن آرائی وہمی، اعتباری اور خیالی ہے:

شاہد ہستی مطلق کی کمر ہے عالم
لوگ کہتے ہیں کہ 'ہے' پر ہمیں منظور نہیں [۱۳]

ہے مشتمل نمود صور پر وجودِ بحر
یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و حباب میں [۱۴]

اور غالب کا یہ نقطہ نظر بیدل اور محمود شبستری کے اس موقف کا ترجمان نظر آتا ہے۔ بیدل کہتا ہے:

صورت وہمی بہ ہستی متہم داریم ما
چوں حباب آئینہ بر طاق داریم ما [۱۵]

محمود شبستری کے بقول:

ہر آں کس را کہ اندر دل شکے نیست

یقیں داند کہ ہستی جز یکے نیست [۱۶]

غالب حقیقت عالم پر غور کرتے ہوئے جب اسے وہمی، خیالی یا اعتباری تصور کرتا ہے تو یہاں وہ اپنے موقف کو حتمی یا نا قابل اعتراض قرار دے کر بابِ تحقیق و استفسار بند نہیں کرتا بلکہ خود سوال کرتے ہوئے اس پر مزید تفکر کے راستے کھولتا ہے:

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود
پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے؟
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں؟
غمزہ و عشوہ و ادا کیا ہے؟
شکنِ زلفِ عنبریں کیوں ہے؟
نگہ چشم سرمہ سا کیا ہے؟
سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں؟
ابر کیا چیز ہے؟ ہوا کیا ہے؟ [۱۷]

دوسری جگہ کہتا ہے:

چو پیدا تو باشی نہاں ہم توئی
اگر پردہ باشد آں ہم توئی
بہر پردہ دمساز کس جز تو نیست
شناسندہ راز کس جز تو نیست
چہ باشد چنیں پردہ ہا ساختن
شگافے بہر پردہ انداختن
بدیں روئے روشن نقاب از چہ رُو
چو کس جز تو نبود حجاب از چہ رُو [۱۸]

پھر غالب خود ہی اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہتا ہے:

کنی ساز ہنگامہ اندر ضمیر
چو نم دریم ورشتہ اندر حریر

ظہور صفات تو جز در تو نیست
نشانہائے ذات جز در تو نیست[۱۹]

چونکہ جہاں اللہ کی اپنی آگاہی کا آئینہ ہے اور اس آئینے میں سب وجہ اللہ کا منظر ہے سو اگرچہ عالم خیال کی ہی آفرینش ہے مگر یہ خیال خیالی نہیں بلکہ حقیقی ہے۔ کیونکہ یہ خیال دھوکا کھائے ہوئے انسان کا خیال نہیں ہے بلکہ خود خدا کا خیال ہے۔ جب عالم کو صحیح طور پر صفات الٰہیہ کا مظہر سمجھا جائے اور ہر جزو میں کل اور ہر جلوہ صفت میں ذات مطلق کی شان نظر آئے تو اس تجلی کو خدا کی اپنی خیال آفرینی ہی تصور کیا جائے گا۔ اس طرح جب خدا اپنے خیال سے جہان کی تخلیق کرے گا تو گو وہ جہان خدا کے خیال کے باہر موجود نہ ہوگا مگر اس جہان کا خدا کے خیال میں موجود ہونا خود اتنا زیادہ حقیقی ہے، اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا:

گل و بلبل و گلستاں نیز ہم
مہ و انجم و آسماں نیز ہم
نمودیست کاں را بود بود ہیچ
زیاں ہیچ و سرمایہ و سود ہیچ
بعرض شناسائی ہرچہ ہست
بوہم است پیدای ہرچہ ہست
نہ ہرگہ کہ تنہا نشینی بجائے
بخاطر کنی طرح بستاں سرائے
بہ آرائش باغ او آوری
دراں باغ از دجلہ جو آوری
دمانی گل و نرگس از روے خاک
نشانی بطرفِ چمن سرو و تاک
نوا گر کنی مرغ برشاخسار
بموج آوری آب در جویبار
بخویش ارچہ داری گمانے ز باغ

برون از تو نبود نشانے ز باغ
در اندیشہ پنہاں و پیداتوی
گل و بلبل و گلشن آرا توی [۲۰]

عالم کی اسی ماہیت اور اساس کا ذکر آگے بڑھاتے ہوئے غالب کہتا ہے:

خیالے در اندیشہ دارد نمود
ہماں غیب غیب است بزم شہود
نشانہائے راز خیال خودیم
نواہائے ساز خیال خودیم [۲۱]

گویا یہاں انسان کے خیال کی اہمیت اور باوجود ہونے کے بیان کا آغاز ہو گیا۔ انسانی خیال کا یہی وہ کردار اور فعالیت ہے جو اس کارخانہ ہست و بود میں انسان کو مرکزیت اور اختیار عطا کرتا ہے۔ باوجود ان گنت مشکلات اور عدم آگہی کے یہ وہ روزن امکان ہے جو انسان کو تفکر اور عمل کا راستہ عطا کرتا ہے اور وہ ان دیکھے امکانات کی دریافت اور انہیں بروئے کار لانے کی طرف بڑھتا ہے۔

عالم معنی میں غالب عقل فعال سے اسرار حیات کے بارے میں چند سوالات کرتا ہے۔ وہ اپنا دل و دین اس کی نذر کر کے اس سے استفسار کرتا ہے:

دوش در عالم معنی کہ ز صورت بالاست
عقل فعال سرا پردہ زد و بزم آراست
خو انداز دیدہ وری دیدہ وران رابہ بساط
تابہ بینند کہ اسرار نہانی پیداست
چوں کس از ہم نفساں زخمہ برآں تار نزد
من کہ آزادیم انداز درم از خویش اداست
رفتم آشفتہ و سرمست و پس از لالہ ولاغ
گفتم اینک دل و دیں، گفت خوشت باد کجاست [۲۲]

جب دل و دین کی نذر قبول ہو گئی تو اس کے بعد اسرار کے متعلق سوال و جواب شروع ہو

گئے لیکن عقل فعال نے شروع ہی میں کہہ دیا کہ کہ محرمیٔ ذات جو بے چون و چرا ہے، اس کے متعلق نہ پوچھنا، باقی جو چاہو پوچھو:

گفتم اسرار نہانی ز تو پرسش دارم
گفت جز محرمیٔ ذات کہ بیچون و چراست
گفتمش چیست جہاں؟ گفت سرا پردۂ راز
گفتمش چیست سخن؟ گفت جگر گوشۂ ماست [۲۳]

پوچھا کہ جہان کیا ہے؟ جواب ملا کہ سراپردۂ راز۔ اس کے بعد اپنے دل پذیر شغل یعنی سخن کے متعلق دریافت کیا۔ خوف تھا کہ کہیں یہ بے حقیقت چیز نہ ہو لیکن جواب سے تسلی ہوگئی۔ جب عقل فعال نے کہا کہ سخن تو ہمارا لخت جگر ہے۔ جواب درست بھی تھا۔ عقل اور سخن ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ انسان کو ناطق اسی لیے کہتے ہیں کہ نطق کا لفظ عقل اور سخن دونوں معنی پر حاوی ہے۔ خدا نے بھی کائنات کو ایک کلمہ کے ذریعے سے پیدا کیا۔

پھر میں نے وحدت و کثرت کی باہمی نسبت کے بارے میں دریافت کیا کہ اصل مصدر حیرت یہی مسئلہ ہے۔ اس کا جواب ملا کہ موج و حباب و گرداب وہی دریا ہی ہے۔ یہ سب دریا کی ذات کے مظاہر ہیں۔ کثرت اشیا کی کوئی مستقل حیثیت نہیں:

گفتم از کثرت و وحدت سخنے گوی برمز
گفت موج و کف و گرداب ہمانا دریاست [۲۴]

اسی خیال کو غالب نے اردو شعر میں بھی بیان کیا ہے:

ہے مشتمل نمود صور پر وجودِ بحر
یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و حباب میں [۲۵]

اس کے بعد عقل فعال سے اور سوالات بھی کیے گئے لیکن افسوس ہے کہ جو مسئلہ حقیقت میں حل طلب ہے اس کے جواب کو یونہی ٹال دیا گیا۔ پڑھنے والے کو بہت مایوسی ہوتی ہے۔ شاعر کے پاس نتائج اور وجدان ہی ہوتا ہے۔ اگر توجیہ پوچھو تو وہاں بھی عجز ہی ہے۔ مثلاً یہ سوال کہ اگر سب کچھ وحدت ہی کا ظہور ہے تو کثرت کا وحدت سے تعلق تو کسی قدر قابل فہم ہو جاتا ہے۔ اور اکثر وجودی فلسفیوں نے اس بارے میں کچھ تسلی بخش استدلال بھی کیا ہے۔ لیکن قضیہ یہ

ہے کہ ایک ہی وحدت کی کثرت میں باہمی تضاد اور کشاکش اور رد و قبول کہاں سے پیدا ہو گیا یہ تناقض کہاں سے آ گیا۔ اس کی بابت غالب عقل فعال سے پوچھتا ہے تو وہ بھی آہ بھرتی ہے اور کہتی ہے افسوس ہے کہ یہ رشتہ دست قضا میں ہے اور اس مشیت تک میری رسائی نہیں:

گفتم آیا چہ بود کشمکش رد و قبول
گفت آہ از سر ایں رشتہ کہ در دست قضاست [۲۶]

وجودی تشبیہات میں ایک عام تشبیہ خورشید اور ذرہ کی نسبت سے بھی اخذ کی گئی ہے۔ ہر ہستی ایک ذرہ کے مشابہ ہے جو آفتاب ذات سے مستنیر ہوتا ہے:

پرتو سے آفتاب کے، ذرے میں جان ہے [۲۷]

سوال یہ ہے کہ ذرہ ذرہ ہی رہتا ہے یا ہمہ تن آفتاب بھی بن سکتا۔ جس ذات کے پرتو سے وہ قائم ہے اس سے ہم کنار ہو سکتا ہے یا نہیں۔ بعض صوفیہ اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں اور بعض نفی میں۔ یہ فنا اور بقا کا مسئلہ ہے کہ ذات الٰہی میں فنا ہو کر کسی قسم کی انفرادی بقا رہتی ہے یا نہیں۔ مولانا روم نے اس مسئلے کو لوہے اور آگ کے تعلق سے سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ لوہا آگ میں رہ کر اس کے ہم رنگ اور ہم صفت ہو جاتا ہے۔ اس کا ذرہ ذرہ آتش بجان ہو کر انا النار کا نعرہ لگا سکتا ہے۔ لیکن صفات کو اخذ کرنے کے باوجود بھی اس کی ذات اور آگ کی ذات ایک نہیں ہو جاتیں، غالب عقل فعال سے پوچھتا ہے کہ ذرے کی پوری رسائی خورشید کی ذات تک ہو سکتی ہے یا نہیں؟ جواب ملتا ہے کہ یہ امر محال ہے۔ البتہ اس رسائی کی کوشش جائز بلکہ فرض ہے۔ کیونکہ اس کوشش سے تمام حرکت اور ارتقاء حیات ہے اور یہی وہ جواب ہے جو غالب کو کار گہ حیات میں نو بہ نو امکانات کے دریافت کی سبیل فراہم کرتا ہے:

گفتمش ذرہ بخورشید رسد، گفت محال
گفتمش کوشش من در طلبش، گفت بجاست [۲۸]

۲۔ وسعت مشاہدہ

غالب کا کلام اور علمی آثار اس امر کے گواہ ہیں کہ اسے زندگی کے حقائق اور جزئیات کا وسیع مشاہدہ حاصل تھا۔ مختلف متداول علوم و فنون سے آگاہی اور دراک طبیعت کا حامل ہونے

کے باعث غالب نے جہاں حقائق حیات کو جامعیت سے بیان کیا، ان میں ایک ندرت بھی پیدا کر دی۔ علوم متداولہ اور اپنی فکری روایت سے غالب کی آ گاہی حالی کے اس بیان سے ظاہر ہوتی ہے:

مرزا حقائق و معارف کی کتابیں اکثر مطالعہ کرتے تھے اور ان کو خوب سمجھتے تھے۔ نواب ممدوح فرماتے تھے کہ میں شاہ ولی اللہ کا ایک فارسی رسالہ جو حقائق و معارف کے نہایت دقیق مسائل پر مشتمل تھا۔ مطالعہ کر رہا تھا؛ اور ایک مقام بالکل سمجھ میں نہ آتا تھا۔ اتفاقاً اسی وقت مرزا صاحب آ نکلے۔ میں نے وہ مقام مرزا کو دکھایا۔ انھوں نے کسی قدر غور کے بعد اس کا مطلب ایسی خوبی اور وضاحت کے ساتھ بیان کیا کہ شاہ صاحب بھی شاید اس سے زیادہ نہ بیان کر سکتے۔ [۲۹]

جب غالب کے فن پر معترضین نے اعتراضات کیے تو لطائف کی صورت میں ان کا جواب دیا گیا۔ لطائف غیبی کی جملہ تفصیلات غالب کی وسعت علم اور فنون پر کمال دسترس کی مظہر ہیں۔ یہاں صرف ایک مبحث ''پل صراط'' سے بطور مثال کچھ بیان کیا جاتا ہے:

منشی جی ۴۴ صفحے میں پل صراط کی بحث میں لغزشہائے پے در پے کے سبب پل کے ادھر جا رہے ہیں۔ خدا کرے بہشت میں گرے ہوں۔ دعا دینے کے بعد کہا جاتا ہے کہ نجم الدولہ نے قاطع برہان مطبوعہ کے ۱۴ صفحے میں جو اس کا ذکر کیا ہے تو یہ لکھا ہے کہ اہل اسلام کے سوا کسی اور مذہب و ملت میں پل صراط کا ہونا ثابت نہیں۔ جیسا کہ عیسائیوں میں اور موسائیوں میں اور ہنود میں کہیں عالم آخرت میں پل کے وجود کا پتا نہیں۔ ہر فریق میں معاد کی صورت جداگانہ ہے۔ پارسیوں کے کیش میں تناسخ بیشتر ہے بحسب درجات خیر و شر۔ نکوکار کم آزار اچھی صورت پائیں گے اور بدکاروں کو بری صورت ملے گی۔ نفوس کاملہ آواگون سے چھٹ جائیں گے، کواکب بن جائیں گے۔ ظاہراً ہنود کے دھرم میں اور پارسیوں کے کیش میں معاد کا بیان ایک ہی نہج پر ہے۔ تفاوت اگر ہے تو کمتر ہے۔ منشی جی ان دقایق کو کیا جانیں؟ روئے سخن اہل علم و عقل کی طرف ہے۔ دساتیر کے ۱۴ صحیفے ہیں کہ بہ اوقات مختلفہ ۱۴ پیمبران پارس پر نازل ہوئے ہیں۔ ان میں سے ساتواں یا آٹھواں صحیفہ زردشت پر نازل ہوا ہے اور عقیدہ پارسیوں کا یہ ہے کہ کلام خدا اہل زمین کی زباں میں نہیں ہوتا۔ وہ آسمانی زبان ہے، السنہ معشر بشر سے الگ۔ ساسان پنجم، کہ وہ اپنے کو خاتم پیمبران پارس ظاہر کرتا ہے، ان صحیفوں کا زبان دری میں مترجم ہوا ہے۔ نماز کے ارکان اور حبس نفس جو ان کے مذہب میں گزیدہ ترین عبادات ہے اس کے قواعد، کواکب

هفتگانہ کی پرستش کے رسوم، باہم معاش کے قوانین، میراث کی تقسیم کے اطوار، ثواب و عتاب اخروی کے اخبار، مفصل اور مشرح مضبوط و مرقوم ہیں۔ فشار قبر اور پرسش نکیرین اور حشر اجساد اور میزان و نامۂ اعمال اور عبور پل کا کہیں ذکر نہیں۔ صحیفۂ موسومۂ زردشت بھی ان نقوش سے سادہ ہے۔ ہاں بہشت و دوزخ کا ذکر ہے، لیکن نہ اس طرح جس طرح اہل اسلام میں ہے، بلکہ لذائذ روحانی کو بہشت اور آلام روحانی کو دوزخ کہتے ہیں۔ جب ان صحائف میں جو زردشت سے پہلے نازل ہوئے ہیں اور زردشت کے صحیفے میں بھی پل کا ذکر نہیں تو ژند میں کہ وہ سات صحیفوں سے متاخر اور خود آٹھواں، معہذا اور صحیفوں کے مطابق ہے، چینود اور خنیور کہاں سے آگیا؟ پارس کے منافقوں نے بعد استیلائے عرب، کیش اسلام ازراہ فریب اختیار کیا۔ زردشت کی عظمت کے اظہار میں معراج اور نظارۂ خلد وسقر مع اخبار معاد جیسا عظمائے اسلام سے سنا، ہر شے کا ایک اسم وضع کرلیا۔ 'نبی' اور 'کراسہ' اور چینود وخنیور، یہ الفاظ سوائے نماز کے گھڑے ہوئے ہیں اور یہ صنعت عرب وعجم کے اختلاط کے تھوڑے دنوں کے بعد بروئے کار آئی۔ چنانچہ خلیفۂ ثانی کی خلافت میں ایک پارسی کی فتنہ انگیزی کتب سیر واخبار میں مندرج ہے۔ اب یہاں غور کرنی چاہیے کہ شعر فارسی کا چرچا مایۂ ثالثہ ہجریہ میں ہوا ہے۔ چنانچہ رودکی مداح امیر اسماعیل سامانی اسی سنہ ۳ میں تھا۔ عسجدی وعنصری ودقیقی وفردوسی، یہ سب سلطنت محمود غزنوی میں کہ مایہ رابعہ، ہجریہ شروع ہوگیا تھا، بروئے کار آئے۔ کتب عربیہ سے آداب شعر و عروض وقافیہ ومیزان بحور اخذ کر کے زبان پارسی میں شعر کہنا اختیار کیا۔ وہ الفاظ مستحدث اکثر درج منظومات کرتے رہے۔ چونکہ ان لغات کے واضع بطرف فرہنگ لکھنے کے متوجہ نہ ہوئے تھے، جیسا جس نے سنا، ویسا لکھ دیا۔ جیسا جس نے لکھا ہوا دیکھا، ویسا سمجھ لیا۔ الفاظ حقیقی فارسی قدیم میں بھی بحسب ضرورت یا ازراہ اظہار قدرت لفظاً ومعناً تصرف کیا، جیسا کہ 'خاور' بمعنی مغرب و'باختر' بمعنی مشرق۔ پھر شعرائے عہد محمود غزنوی کے بعد بدعتیں اٹھتی گئیں اور الفاظ غریبۂ موضوعہ ترک ہوتے گئے۔ یہاں تک کہ چینود وخنیور فردوسی واسدی یا شاذ اور نادر اور شعرا کے کلام میں ایک آدھ جگہ کے سوا کہیں پایا نہیں جاتا اور یہ جو متاخرین میں فرزانہ بہرام وغیرہ تلامذۂ آدر اکیوان نے اپنی نظم میں ان الفاظ کا استعمال یا صراط کا ذکر لکھا ہے، یہ لوگ تو واضعین لغات کے اخلاف واعقاب میں سے تھے اور اپنے اسی عقیدۂ زردشتیہ پر ثابت قدم تھے، کیوں نہ لکھتے۔ کلام ان علمائے عجم میں ہے جو عظمائے اہل اسلام میں سے تھے۔ انھوں نے 'باختر' اور

'خاور' کا اضداد میں سے ہونا متروک اور لغات موضوعۂ حادث کا استعمال یک قلم ترک کیا۔ خاقانی اور ناصر خسرو علوی کی نظم میں 'کراسہ' اور 'نبی' کہیں کہیں نظر آتا ہے۔ بعد ان کے یہ لغات یک قلم متروک ہو گئے۔ نظامی و سعدی و جامی اور ان کے مابعد مجموع ناظمین اور ناثرین نے اس طرف منہ نہ کیا۔ رہے یہ فرہنگ لکھنے والے، نہ ان کے پاس کوئی ماخذ نہ ان کی بات میں کوئی میزان۔ اشعار قدما میں لغات دیکھ دیکھ کر موافق محل و مقام، وہ بھی محض از روئے قیاس، معنی لکھتے گئے۔ تین سو برس یعنی خلیفۂ ثالث کے عہد سے محمود غزنوی کے وقت تک نقل در نقل ہونے میں کیا کیا تصحیف و تحریف واقع ہو گئی ہو گی۔ اس سے بڑھ کر چھ سات سو برس میں کیا صورت ہو گئی ہو گی۔ [۳۰]

مندرجہ بالا اقتباس علم لغت، تاریخ الفاظ و فرہنگ، لسانیات، تاریخ مذہب اور اکابر شعراء کے کلام و فن سے غالب کی آگاہی پر دال ہے۔ غالب کے کلام کا اس نقطہ نظر سے جائزہ بھی غالب کی اس استعداد کو نمایاں کرتا ہے کہ شاعری میں بھی غالب نے کئی علوم اور فنون کے بنیادی تصورات اور اصطلاحات کو اس طرح استعمال کیا ہے جو ان علوم و فنون میں بغیر کمال مہارت کے ممکن نہیں۔ چند اشعار بطور مثال یہاں دیے جاتے ہیں:

تصوف وجودی:

اتنا ہی مجھ کو اپنی حقیقت سے بُعد ہے
جتنا کہ وہم غیر سے ہوں پیچ و تاب میں [۳۱]

ہمارے ذہن میں، اس فکر کا ہے نام وصال
کہ گر نہ ہو، تو کہاں جائیں؛ ہو، تو کیوں کر ہو [۳۲]

از مہر تا بہ ذرہ دل و دل ہے آینہ
طوطی کو شش جہت سے مقابل ہے آینہ [۳۳]

اپنی ہستی ہی سے ہو، جو کچھ ہو

آگہی گر نہیں، غفلت ہی سہی [۳۴]

عرفان:

ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے
پر تجھ سی کوئی شے نہیں ہے [۳۵]

فلسفہ:

نسیہ و نقد دو عالم کی حقیقت معلوم!
لے لیا مجھ سے، مری ہمتِ عالی نے مجھے [۳۶]

ہستی ہماری، اپنی فنا پر دلیل ہے
یاں تک مٹے کہ، آپ ہم اپنی قسم ہوئے
نالے عدم میں چند ہمارے سپرد تھے
جو واں نہ کھچ سکے، سو وہ یاں آ کے دم ہوئے [۳۷]

علمیات:

کثرت آرائیِ وحدت، ہے پرستاریِ وہم
کر دیا کافر، ان اصنامِ خیالی نے مجھے [۳۸]

ماہیت زماں:

تیری فرصت کے مقابل، اے عمر!
برق کو پا بہ حنا باندھتے ہیں [۳۹]

رفتارِ عمر، قطعِ رہِ اضطراب ہے
اس سال کے حساب کو، برق آفتاب ہے [۴۰]

کیمیا:

آگ سے، پانی میں بجھتے وقت، اٹھتی ہے صدا
ہر کوئی، درماندگی میں، نالہ سے ناچار ہے [۴۱]

فزکس:

ہے تجلی تری سامانِ وجود
ذرہ بے پرتوِ خورشید نہیں[۴۲]

ہوا چرچا جو مرے پانو کی زنجیر بننے کا
کیا بیتاب کاں میں، جنبشِ جوہر نے، آہن کو[۴۳]

ہے کائنات کو حرکت تیرے ذوق سے
پرتو سے آفتاب کے، ذرہ میں جان ہے[۴۴]

کشاکش ہائے ہستی سے کرے کیا سعیِ آزادی
ہوئی زنجیر، موجِ آب کو، فرصت روانی کی[۴۵]

حیاتیات:

کہ زمیں ہو گئی ہے، سر تا سر
رُو کشِ سطحِ چرخِ مینائی
سبزہ کو جب کہیں جگہ نہ ملی
بن گیا رُوے آب پر کائی[۴۶]

طب:

اہل تدبیر کی واماندگیاں!
آبلوں پر بھی حنا باندھتے ہیں[۴۷]

چھوڑا نہ مجھ میں ضعف نے رنگ اختلاط کا
ہے دل پہ بار، نقشِ محبت ہی کیوں نہ ہو[۴۸]

پی، جس قدر ملے، شبِ مہتاب میں شراب
اس بلغمی مزاج کو گرمی ہی راس ہے[۴۹]

نہ پوچھ نسخۂ مراہم، جراحتِ دل کا
کہ اس میں ریزۂ الماس جزوِ اعظم ہے [۵۰]

نفسیات:

رنج سے خوگر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے رنج
مشکلیں مجھ پر پڑیں اتنی کہ آساں ہو گئیں [۵۱]

بے اعتدالیوں سے، سبک سب میں ہم ہوئے
جتنے زیادہ ہو گئے، اتنے ہی کم ہوئے [۵۲]

ہے وصل ہجر، عالم تمکین و ضبط میں
معشوق شوک و عاشق دیوانہ چاہیے [۵۳]

فلکیات:

کیا تنگ ہم ستم زدگاں کا جہان ہے
جس میں کہ ایک بیضۂ مور آسمان ہے [۵۴]

علم نجوم:

پیکر عشاق، سازِ طالعِ ناساز ہے
نالہ گویا گردش سیارہ کی آواز ہے [۵۵]

قاطعِ اعمار، ہیں اکثر نجوم
وہ بلائے آسمانی اور ہے [۵۶]

گوہر کو عقدِ گردنِ خوباں می دیکھنا!
کیا اوج پر ستارۂ گوہر فروش ہے [۵۷]

پامسٹری:

جاں فزا ہے بادہ، جس کے ہاتھ میں جا آ گیا

سب لکیریں ہاتھ کی، گویا، رگِ جاں ہو گئیں [۵۸]

تاریخ:

ہیں آج کیوں ذلیل؟ کہ کل تک نہ تھی پسند
گستاخیِ فرشتہ ہماری جناب میں [۵۹]

قید میں یعقوبؑ نے لی، گو، نہ یوسفؑ کی خبر
لیکن آنکھیں روزنِ دیوارِ زنداں ہو گئیں [۶۰]

خطابت:

دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اس نے کہا
میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے [۶۱]

سیاست وآمریت:

لکھتے رہے، جنوں کی حکایاتِ خونچکاں
ہر چند اس میں ہاتھ ہمارے قلم ہوئے [۶۲]

قانون:

پھر کھلا ہے درِ دعدالتِ ناز
گرم بازارِ فوجداری ہے [۶۳]

مصوری:

آنکھ کی تصویر سرنامہ پہ کھینچی ہے، کہ تا
تجھ پہ کھل جاوے کہ، اس کو حسرتِ دیدار ہے [۶۴]

نقش کو اس کے، مصور پر بھی کیا کیا ناز ہیں!
کھینچتا ہے جس قدر، اتنا ہی کھنچتا جائے ہے [۶۵]

خطِ عارض سے، لکھا ہے زلف کو الفت نے، عہد
یک قلم منظور ہے، جو کچھ پریشانی کرے [۶۶]

جمالیات و حسن آرائی:

خطِ عارض سے، لکھا ہے زلف کو الفت نے، عہد
یک قلم منظور ہے، جو کچھ پریشانی کرے [۶۷]

لباس:

نہیں ہے زخم کوئی بخیہ کے درخور، مرے تن میں
ہوا ہے تارِ اشکِ یاس، رشتہ، چشم سوزن میں [۶۸]

موسمیات:

کوئی کہے کہ شبِ مہ میں کیا برائی ہے
بَلا سے، آج اگر دن کو ابر و باد نہیں [۶۹]

کان کنی:

ہوا چرچا جو مرے پانو کی زنجیر بننے کا
کیا بیتاب کاں میں، جنبشِ جوہر نے، آہن کو [۷۰]

درس و تدریس:

ہے کشادِ خاطر وابستہ در، رہنِ سخن
تھا طلسم قفل ابجد، خانۂ مکتب مجھے [۷۱]

موسیقی:

جاں مطربِ ترانۂ ہل من مزید ہے
لب پردہ سنجِ زمزمۂ الاماں نہیں [۷۲]

پُر ہوں میں شکوہ سے یوں، راگ سے جیسے باجا
اک ذرا چھیڑیے، پھر دیکھیے، کیا ہوتا ہے [۷۳]

خطاطی:

یا رب! زمانہ مجھ کو مٹاتا ہے کس لیے؟
لوحِ جہاں پہ حرفِ مکرر نہیں ہوں میں [۷۴]

ہوں منحرف نہ کیوں، رہ و رسم ثواب سے!
ٹیڑھا لگا ہے قط، قلم سرنوشت کو[۷۵]

لیے جاتی ہے کہیں ایک توقع، غالبؔ!
جادۂ رہ کششِ کافِ کرم ہے ہم کو[۷۶]

خطِ عارض سے، لکھا ہے زلف کو الفت نے، عہد
یک قلم منظور ہے، جو کچھ پریشانی کرے[۷۷]

۳۔زندگی کے مثبت پہلو پر نظر

غالب کی شخصیت کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ وہ ہمیشہ زندگی کے مثبت پہلو پر نظر رکھتا ہے اور تصویر کتنی ہی یاس انگیز کیوں نہ ہو، غالب اس سے بھی کوئی مثبت پہلو ضرور نکال لے گا۔ ایک روز دوپہر کا کھانا آیا، دستر خوان بچھا، برتن تو بہت تھے مگر کھانا کم تھا۔ غالب نے مسکرا کر کہا: اگر برتنوں کی کثرت پر خیال کیجیے تو میرا دستر خوان یزید کا دستر خوان معلوم ہوتا ہے اور جو کھانے کی مقدار دیکھیے تو بایزید کا۔[۷۸] غالب کی زندگی مسائل، مشکلات اور پریشانیوں میں گزری۔ مگر زمانے کی تلخ روش کو بھی غالب نے یوں دیکھا:

زمانہ سخت کم آزار ہے بجانِ اسدؔ
وگرنہ ہم تو توقع زیادہ رکھتے ہیں[۷۹]

محبوب سے تعلق میں بھی غالب کا یہی رنگ نظر آتا ہے:

اعتبار عشق کی خانہ خرابی دیکھنا
غیر نے کی آہ! لیکن وہ خفا مجھ پر ہوا[۸۰]

عشرتِ قتل گہِ اہلِ تمنا، مت پوچھ
عیدِ نظارہ، ہے شمشیر کا عریاں ہونا[۸۱]

ہنوز، اک پرتو نقش خیال یار باقی ہے

دل فسردہ، گویا، حجرہ ہے یوسف کے زنداں کا [۸۲]

وہ آ رہا مرے ہمسایہ میں، تو سائے سے
ہوئے فدا در و دیوار پر، در و دیوار [۸۳]

ہم دیکھتے ہیں کہ جب شاہراہ حیات میں ایسے حالات کا سامنا ہو کہ اچھے اور برے حالات در پیش ہوں تو غالب کی نگاہ ہمیشہ اچھے حالات پر ہوگی، اور اگر ظاہراً اچھے حالات کا امکان نہ بھی ہو تو ناموافق ماحول سے بھی غالب موافقت کا امکان پیدا کر لیتا ہے:

کم نہیں ہے وہ بھی خرابی میں، پہ وسعت معلوم
دشت میں، ہے مجھے وہ عشق کہ، گھر یاد نہیں [۸۴]

رات کے وقت مے پیے، ساتھ رقیب کو لیے
آئے وہ یاں خدا کرے، پر نہ کرے خدا کہ، یوں [۸۵]

محرم نہیں ہے تو ہی نواہائے راز کا
یاں ورنہ جو حجاب ہے پردہ ہے، ساز کا [۸۶]

گھر میں تھا کیا کہ، ترا غم اسے غارت کرتا
وہ جو رکھتے تھے ہم اک حسرتِ تعمیر سو ہے [۸۷]

سو غالب کے ہاں راہ حیات کی مشکلات، آسانی کا امکان اور فراق یار میں بہنے والا لہو تاریکی شب فراق کے تدارک کا سامان نظر آتے ہیں:

جوئے خوں آنکھوں سے بہنے دو کہ ہے شام فراق
میں یہ سمجھوں گا کہ شمعیں دو فروزاں ہو گئیں [۸۸]

یہ غالب کی وسعت فکر، قوت پرواز اور بلندیٔ تخیل ہے کہ وہ ہجر و فراق میں وصال، یاس و الم میں مسرت و شادمانی کا امکان تلاش کر لیتا ہے۔

ہے آدمی بجائے خود، اک محشر خیال

ہم انجمن سمجھتے ہیں خلوت ہی کیوں نہ ہو [۸۹]

۴۔اسباب تخریب سے تعمیر کی استعداد

غالب کے ہاں ''تخیل کی فکر کامل سے ہم نشینی'' کا یہ عالم ہے کہ وہ ندیم دوست سے بوئے دوست اور قبلہ کی قبلہ نمائی سے مقصود قبلہ تک رسائی حاصل کر لیتا ہے۔خود کہتا ہے:

قطرہ میں دجلہ دکھائی نہ دے، اور جزو میں کل
کھیل لڑکوں کا ہوا، دیدہ بینا نہ ہوا [۹۰]

قوت مشاہدہ اور حقائق کی معرفت کی یہی خوبی غالب کو اسباب تخریب سے تعمیر کی استعداد عطا کرتی ہے۔ کیونکہ جب خیر و شر سب ایک ہی ہستی کی طرف سے ہیں تو یاس و غم ہو یا مسرت و شادمانی ہر صورت میں بندے کے پیش نظر احوال نہیں بلکہ مصدرِ احوال اور صفات نہیں بلکہ ذات رہتی ہے:

یعنی، بہ حسب گردش پیمانۂ صفات
عارف ہمیشہ مست مے ذات چاہیے [۹۱]

اور جب عارف مستِ مے ذات ہوگا تو اس کے لیے نیستی سے ہستی کے امکان تلاش کرنا کچھ مشکل نہ ہوگا کیونکہ نیستی و ہستی دونوں کی اصل ایک ہے:

نشوونما ہے اصل سے غالب فروع کو
خاموشی ہی سے نکلے ہے جو بات چاہیے [۹۲]

زندگی اور نظام کائنات کے بارے میں غالب کا یہی تصور ہے جو غالب کو وہ استعداد عطا کرتا ہے کہ وہ اسباب تخریب سے بھی تعمیر کا سامان پیدا کر لے۔ وہی اسباب جو زندگی میں سدراہ نظر آتے ہوں، حصولِ مقصود کا امکان بھی بن سکتے ہیں، زندگی کے بارے میں اس طرح کا رویہ تبھی پیدا ہوتا ہے جب زندگی کے بارے میں اساسی نظریہ یہ ہو کہ:

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن، زنگار ہے آئینہ بادِ بہاری کا [۹۳]

غالب کے ہاں ایسے بیسیوں نظائر موجود ہیں کہ وہ کس طرح ان حالات میں امید اور

حصول مقصود کے امکان کو دریافت کر لیتا ہے جب عام شعور آگے بڑھنے کا کوئی راستہ موجود نہیں پاتا۔ آگ سے دوچار ہونا اور اس کا عذاب ایک ایسی تکلیف ہے۔ جس میں سوائے اذیت کے کچھ نہیں تلاش کیا جا سکتا۔ مگر غالب کے ہاں یہ بھی راحت کے نئے امکانات رکھتی ہے:

ملتی ہے خوئے یار سے نار، التہاب میں[۹۴]
کافر ہوں، گر نہ ملتی ہو راحت عذاب میں

مشکلات جب انسان پر ٹوٹ پڑیں تو مشکلات ہی رہتی ہیں مگر غالب انہیں ایک بالکل نئے انداز سے دیکھتا ہے:

رنج سے خوگر ہو انساں تو مٹ جاتا ہے رنج
مشکلیں مجھ پر پڑیں اتنی کہ آساں ہو گئیں[۹۵]

غالب کو اپنے زمانے سے اپنی فنی عظمت کے اعتراف کے باب میں ہمیشہ گلہ رہا اور زمانے کی قدر ناشناسی کا سامنا رہا۔ غالب کی زندگی اور شخصیت کے اس پہلو کے بارے میں حالی لکھتے ہیں:

وہ اس خیال سے کہ ان کے کلام کی قدر کرنے والے بہت کم تھے اکثر تنگ دل رہتے تھے۔ چنانچہ اس بات کی انھوں نے فارسی اور اردو نظم ونثر میں جا بجا شکایت کی ہے ایک روز قلعے سے سیدھے نواب مصطفیٰ خاں کے مکان پر آئے؛ اور کہنے لگے کہ ''آج حضور نے ہماری بڑی قدر دانی فرمائی۔ عید کی مبارکباد میں قصیدہ لکھ کر لے گیا تھا؛ جب میں قصیدہ پڑھ چکا تو ارشاد ہوا کہ ''مرزا تم پڑھتے بہت خوب ہو'' اس کے بعد نوب صاحب اور مرزا زمانے کی نا قدر دانی پر دیر تک افسوس کرتے رہے۔[۹۶]

مگر جب اس المیے کو بیان کیا تو اسے یوں ایک خوشگوار رخ دے دیا کہ:

ہوں ظہوری کے مقابل میں خفائی غالب
میرے دعوے پر یہ حجت ہے کہ مشہور نہیں[۹۷]

الغرض غالب کے کلام میں ہمیں غالب کی شخصیت اور فن کے اس پہلو کی کئی مثالیں ملتی ہیں:

نہ لٹتا دن کو، تو کب رات کو یوں بے خبر سوتا

رہا کھٹکا نہ چوری کا، دعا دیتا ہوں رہزن کو [۹۸]

درماندگی میں غالبؔ! کچھ بن پڑے تو جانوں
جب رشتہ بے گرہ تھا ناخن گرہ کشا تھا [۹۹]

تنگی دل کا گلہ کیا؟ یہ وہ کافر دل ہے
کہ اگر تنگ نہ ہوتا تو پریشاں ہوتا [۱۰۰]

سراپا رہن عشق و نہ گزیر الفت ہستی
عبادت برق کی کرتا ہوں اور افسوس حاصل کا [۱۰۱]

اگا ہے گھر میں ہر سو سبزہ، ویرانی تماشا کر
مدار، اب کھودنے پر گھاس کے ہے، میرے درباں کا [۱۰۲]

ہے خیال حسن میں، حسن عمل کا سا خیال
خلد کا اک در ہے میری گور کے اندر کھلا [۱۰۳]

وفور اشک نے کیا کاشانہ کا یہ رنگ
کہ ہو گئے مرے دیوار و در، در و دیوار [۱۰۴]

نہ پوچھ بے خودیٔ عیشِ مقدمِ سیلاب
کہ ناچتے ہیں پڑے، سربسر، در و دیوار [۱۰۵]

گردش رنگ طرب سے ڈر ہے
غم محرومی جاوید نہیں [۱۰۶]

ان آبلوں سے پاؤں کے گھبرا گیا تھا میں

جی خوش ہوا ہے، راہ کو پرخار دیکھ کر [۱۰۷]

نغمہ ہائے غم کو بھی اے دل غنیمت جانئے
بے صدا ہو جائے گا، یہ ساز ہستی ایک دن [۱۰۸]

رونق ہستی ہے عشق خانہ ویراں ساز سے
انجمن بے شمع ہے گر برق خرمن میں نہیں [۱۰۹]

آج ہمارے معاشرے میں جب یاسیت، افراتفری اور دہشت زدگی کے ماحول میں زندگی بند گلی کی مثل نظر آنے لگے، غالب کی شاعری تازہ ہوا کا وہ جھونکا ہے جو ہمیں زندگی کے ان امکانات کی طرف متوجہ کرتا ہے جو امید، تعمیر نو، اور آج سے بہتر کل کی بنیاد فراہم کرتے ہیں۔ زندگی کے نو بہ نو امکانات کی دریافت جہاں غالب کے رفعت تخیل، قوت فکر اور فنی عظمت کے مرہونِ منت ہے وہاں اس میں ایک بڑا حصہ غالب کی شخصیت میں مذہب کے کردار کا بھی ہے۔ یہ وہ عنصر ہے جو غالب کی شخصیت کو وہ قوت عطا کرتا ہے کہ مایوسی کے گہرے دھندلکوں میں بھی امید کی کرن اس کی نگاہ سے اوجھل نہیں ہوتی:

اس کی امت میں ہوں میں، میرے رہیں کیوں کام بند؟
واسطے جس شہؑ کے غالب گنبد بے در کھلا [۱۱۰]

❁……❁……❁

حوالہ جات وحواشی

۱- ہیزن برگ کا نظریہ عدم تیقن نظامِ کائنات میں تعینات کی بجائے امکانات کو بیان کرتا ہے۔ خود ہیزن برگ کے بقول:

In quantum mechanics, the uncertainty principle is any of a variety of mathematical inequalities asserting a fundamental limit to the precision with which certain pairs of physical properties of a particle, such as position x and momentum p, can be known simultaneously. The more precisely the position of some particle is determined, the less precisely its momentum can be known, and vice versa. (Paraphrase of Heisenberg's uncertainty paper of 1927)

اسی طرح کوانٹم نظریات کے تحت ہونے والی تحقیقات کے مطابق یہ کائنات ایک سے زیادہ دنیاؤں پر مشتمل ہے:

MWI's main conclusion is that the universe (or multiverse in this context) is composed of a quantum superpositionof very many, possibly even non-denumerably infinitely many, increasingly divergent, non-communicating parallel universes or quantum worlds.

i. Everett, Hugh (1957). *Relative State Formulation of Quantum Mechanics*. Reviews of Modern Physics 29: 454-462

ii. Steven Weinberg, *Dreams of a Final Theory: The Search for the Fundamental Laws of Nature (1993)*, ISBN 0-09-922391-0, pg 68-69

iii. Steven Weinberg *Testing Quantum Mechanics*, Annals of Physics Vol 194 #2 (1989), pg 336-386

iv. Osnaghi, Stefano; Freitas, Fabio; Olival Freire, Jr (2009). *The Origin of the Everettian Heresy* (PDF). Studies in History and

Philosophy of Modern Physics 40: 97-123.doi:10.1016/j.shpsb.2008.10.002.

v. Bryce Seligman DeWitt, R. Neill Graham, eds, *The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics*, Princeton Series in Physics, Princeton University Press (1973), ISBN 0-691-08131-XContains Everett's thesis: The Theory of the Universal Wavefunction, pp 3-140.

۲- اقبال، کلیات (فارسی)، جاوید نامہ، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ص ۶۹۵۔

۳- اقبال، کلیات (اردو)، بانگ درا، نظم 'مرزا غالب'، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۵۵۔

۴- غالب، دیوان غالب (مالک رام)، غزل: ۵۸۔

۵- اقبال، کلیات (اردو)، بانگ درا، نظم 'مرزا غالب'، ص ۵۵۔

۶- غالب، دیوان غالب (مالک رام)، غزل: ۱۹۷۔

۷- ایضاً، غزل: ۸۔

۸- ایضاً، غزل: ۳۲۔

۹- ایضاً، غزل: ۴۹۔

۱۰- ایضاً، غزل: ۱۹۷۔

۱۱- ایضاً، غزل: ۱۴۲۔

۱۲- ایضاً، غزل: ۱۵۵۔

۱۳- ایضاً، غزل: ۱۰۱۔

۱۴- ایضاً، غزل: ۹۹۔

۱۵- بیدل، دیوان غزلیات (اکبر بهداروند)، موسسہ انتشارات نگاه، تہران، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰۰۔

۱۶- محمود شبستری، گلشن راز، مرکز تحقیقات فارسی، ایران و پاکستان، اسلام آباد، ۲۰۰۷ء، ص ۸۰۔

۱۷- غالب، دیوان غالب (مالک رام)، غزل: ۱۶۳۔

۱۸- غالب، مرزا اسد اللہ، کلیات فارسی، شیخ مبارک علی تاجر و ناشر کتب، لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۱۵۳۔

۱۹- ایضاً، ص ۱۵۴

۲۰- ایضاً، ص ۱۹۹-۲۰۰

۲۱- ایضاً، ص ۲۰۰

۲۲- ایضاً، ص ۲۷۵-۲۷۶

۲۳- ایضاً، ص ۲۷۶

۲۴- ایضاً

۲۵- غالب،دیوان غالب (مالک رام)،غزل:۹۹۔
۲۶- غالب، کلیات فارسی،ص۲۷۶
۲۷- غالب،دیوان غالب (مالک رام)،غزل:۱۳۹
۲۸- غالب، کلیات فارسی ص۲۷۶
۲۹- حالی،یادگارِ غالب،غالب انسٹی ٹیوٹ،نئی دہلی،۱۹۸۶ء،ص۲۶
۳۰- غالب، لطائف غیبی،ص۵۱-۵۴
۳۱- غالب،دیوان غالب(مالک رام)،غزل:۹۹
۳۲- ایضاً،غزل:۱۲۶
۳۳- ایضاً،غزل:۱۲۹
۳۴- ایضاً،غزل:۱۴۹
۳۵- ایضاً،غزل:۱۹۷
۳۶- ایضاً،غزل:۱۵۵
۳۷- ایضاً،غزل:۱۶۸
۳۸- ایضاً،غزل:۱۵۵
۳۹- ایضاً،غزل:۱۰۹
۴۰- ایضاً،غزل:۱۵۳
۴۱- ایضاً،غزل:۱۴۴
۴۲- ایضاً،غزل:۹۶
۴۳- ایضاً،غزل:۱۲۱
۴۴- ایضاً،غزل:۱۳۹
۴۵- ایضاً،غزل:۱۶۶
۴۶- ایضاً،غزل:۱۸۲
۴۷- ایضاً،غزل:۱۰۹
۴۸- ایضاً،غزل:۱۲۰
۴۹- ایضاً،غزل:۱۴۱
۵۰- ایضاً،غزل:۱۹۸
۵۱- ایضاً،غزل:۱۱۳
۵۲- ایضاً،غزل:۱۶۸
۵۳- ایضاً،غزل:۱۸۹

۵۴- ایضاً،غزل:۱۳۹
۵۵- ایضاً،غزل:۱۴۸
۵۶- ایضاً،غزل:۱۶۱
۵۷- ایضاً،غزل:۱۷۰
۵۸- ایضاً،غزل:۱۱۲
۵۹- ایضاً،غزل:۹۹
۶۰- ایضاً،غزل:۱۱۲
۶۱- ایضاً،غزل:۱۵۸
۶۲- ایضاً،غزل:۱۶۸
۶۳- ایضاً،غزل:۱۶۵
۶۴- ایضاً،غزل:۱۴۴
۶۵- ایضاً،غزل:۱۵۴
۶۶- ایضاً،غزل:۱۹۳
۶۷- ایضاً
۶۸- ایضاً،غزل:۱۱۴
۶۹- ایضاً،غزل:۱۰۸
۷۰- ایضاً،غزل:۱۲۱
۷۱- ایضاً،غزل:۲۰۴
۷۲- ایضاً،غزل:۹۲
۷۳- ایضاً،غزل:۱۷۸
۷۴- ایضاً،غزل:۱۱
۷۵- ایضاً،غزل:۱۱۹
۷۶- ایضاً،غزل:۱۲۴
۷۷- ایضاً،غزل:۱۹۳
۷۸- حالی،یادگارِ غالب،غالب انسٹی ٹیوٹ،نئی دہلی،۱۹۸۶ء،ص۶۹
۷۹- غالب،دیوانِ غالب (مالک رام)،غزل:۱۱۰
۸۰- ایضاً،غزل:۲۹
۸- ایضاً،غزل:۱۸
۸۲- ایضاً،غزل:۱۰

۸۳- ایضاً،غزل:۵۹
۸۴- ایضاً،غزل:۱۰۲
۸۵- ایضاً،غزل:۱۱۷
۸۶- ایضاً،غزل:۱۳
۸۷- ایضاً،غزل:۱۳۶
۸۸- ایضاً،غزل:۱۱۲
۸۹- ایضاً،غزل:۱۲۰
۹۰- ایضاً،غزل:۲۳
۹۱- ایضاً،غزل:۱۳۲
۹۲- ایضاً
۹۳- ایضاً،غزل:۴۸
۹۴- ایضاً،غزل:۹۸
۹۵- ایضاً،غزل:۱۱۲
۹۶- حالی،یادگارِ غالب،غالب انسٹی ٹیوٹ،نئی دہلی،۱۹۸۶ء،ص۹۰۔
۹۷- غالب،دیوانِ غالب (مالک رام)،غزل:۱۰۱۔
۹۸- ایضاً،غزل:۱۲۱
۹۹- ایضاً،غزل:۳۱
۱۰۰- ایضاً،غزل:۳۲
۱۰۱- ایضاً،غزل:۱۲
۱۰۲- ایضاً،غزل:۱۰
۱۰۳- ایضاً،غزل:۱۴
۱۰۴- ایضاً،غزل:۵۹
۱۰۵- ایضاً
۱۰۶- ایضاً،غزل:۹۶
۱۰۷- ایضاً،غزل:۶۱
۱۰۸- ایضاً،غزل:۹۱
۱۰۹- ایضاً،غزل:۸۸
۱۱۰- ایضاً،غزل:۱۴

فیض کے 'رنگ وصوت' سے آگے!

فیض کی شخصیت دو روایتوں کا ایسا سنگم ہے جس نے اردو ادب میں ایک نئے اسلوب کو نمو بخشی۔ یہ دو روایتیں رومانی اور موضوعی بھی ہیں اور کلاسیکی اور جدید بھی۔ فیض نے جب کلاسیکی اور نئی شعری روایات کے اشتراک سے اپنی شعری کائنات تخلیق کی تو ان کے پیش نظر کلاسیکی غزل کی نفی نہ تھی بلکہ اس کے نادریافت شدہ شعریاتی امکانات کی دریافت اور انہیں روبہ کار لانا تھا۔ تاہم ان نادریافت شدہ شعریاتی امکانات کی دریافت میں فیض کا اپنا تصور انسان، تصور محبت اور تصور محبوب کارفرما ہے۔ فیض نے 'دست تہ سنگ' کے دیباچے میں لکھا:

''اپنی ذات باقی دنیا سے الگ کر کے سوچنا اول تو ممکن ہی نہیں، اس لیے کہ اس میں بہرحال گرد و پیش کے سبھی تجربات شامل ہوتے ہیں اور اگر ایسا ممکن ہو بھی تو انتہائی غیر سودمند فعل ہے کہ ایک انسانی فرد کی ذات اپنی سب محبتوں اور کدورتوں یا مسرتوں اور رنجشوں کے باوجود بہت ہی چھوٹی سی بہت ہی محدود اور حقیر شے ہے۔ اس کی وسعت اور پہنائی کا پیمانہ تو باقی عالم موجودات سے اس کے ذہنی اور جذباتی رشتے ہیں، خاص طور پر انسانی برادری کے مشترکہ دکھ درد کے رشتے۔ چنانچہ غم جاناں اور غم دوراں تو ایک ہی تجربے کے دو پہلو ہیں۔ اس نئے احساس کی ابتدا نقش فریادی کے دوسرے حصے کی پہلی نظم سے ہوتی ہے۔ اس نظم کا عنوان ہے 'مجھ سے پہلی سی محبت مری محبوب نہ مانگ' اور اگر آپ خاتون ہیں تو 'مرے محبوب نہ مانگ'۔''[۱]

غزل کے بارے میں فیض کا یہی رویہ تھا کہ جب ان سے کہا گیا کہ آپ نے ملک پر مسلط آمریت کے خلاف کیوں کچھ نہیں لکھا تو فیض نے جواب دیا: آپ نے شاید میری غزل نہیں پڑھی۔

فیض نے اپنے شعریاتی اور موضوعاتی مقاصد کی برآری کے لیے جن حوالوں کو بطور میڈیم استعمال کیا ان میں سرفہرست رنگ وصوت ہیں۔ رنگ وصوت کی صورت گری اور پیکر آفرینی کا

جتنا تنوع فیض کے ہاں ملتا ہے وہ شاید کسی دوسرے شاعر کے ہاں نہیں ملے گا۔ محبوب کے ہجر کا مداوا جس وصل سے ممکن ہے اس کی صورت فیض کے ہاں یہ ہے کہ دل عاشق ہر آواز میں محبوب کی آواز کا کیف اور ہر لالہ وگل میں رخ یار کا رنگ دیکھتا ہے:

تمام شب دلِ وحشی تلاش کرتا ہے
ہر اک صدا میں ترے حرفِ لطف کا آہنگ
ہر ایک صبح ملاتی ہے بار بار نظر
ترے دہن سے ہر اک لالہ وگلاب کا رنگ[2]

فیض کے ہاں رنگ وصوت کی امیجری روایتی تغزل اور موضوعی سماجیاتی بیان دونوں کے اظہار کا وسیلہ ہے۔ 'لوح وقلم' میں ہر پابندی کے باوجود اظہار فی الضمیر اور دل کے لہو سے رنگ لب ورخسار صنم کی افزائش کا داعیہ[3]، 'تمہارے حسن کے نام' میں زندگی کی ہر صبح وشام کا رنگ پیرھن کے بکھرنے سے نکھرنا[4] 'دو عشق' میں رنگِ حنا کی کرن اور لیلائے وطن کے حسن کی مماثلت کا تذکرہ[5] اس کی مثالیں ہیں۔

ادب میں رنگ وصوت معنی کے ابلاغ کا موثر ذریعہ ہیں۔ W. B. Yeats کے مطابق:

All sound , all colours, all forms, either because of their preordained energies or because of long association, evoke indefinable and yet precise emotions, or, as I prefer to think, call down among us certain disembodied powers, whose footsteps over our hearts we call emotion; and when sound, and colour, and form are in a musical relation, a beautiful relation to one another, they become, as it were, one sound, one colour, one form, and evoke an emotion that is made out of their distinct evocations and yet is one emotion.[6]

فیض جب منٹگمری جیل میں تھے۔ زنداں کی قید تنہائی اور بے بسی میں بھی جو بات انہیں شادرکھتی ہے وہ صوت ورنگ کا امتزاج اور باہمی آہنگ ہی ہے۔ اس تنہائی میں فیض کا مونس اور احباب سے رابطہ وتعلق کا ذریعہ وہ نسیم صبح وطن ہے جس کا آنا یادوں کے خاموش صدا کا لانا اور اس کا جانا اشکوں کی روشنی کے ساتھ جانا ہے:

ہم اہلِ قفس تنہا بھی نہیں، ہر روز نسیمِ صبحِ وطن
یادوں سے معطر آتی ہے' اشکوں سے منور جاتی ہے[7]

فیض کے ہاں رنگ وصوت کے تجربے کا ظہور اور اس کی سمت داخل سے خارج کی طرف

ہے۔اس کا سبب سماجی و معاشرتی حقیقتوں اوران کے تاثر کا شاعر پر غالب ہونا بھی ہوسکتا ہے اورحسن محسوس سے غیر معمولی تعلق و وابستگی بھی۔ جسے خود فیض نے بھی سہل انگاری سے تعبیر کیا:

فریبِ آرزو کی سہل انگاری نہیں جاتی
ہم اپنے دل کی دھڑکن کو تری آوازِ پا سمجھے[۸]

فیض کی شاعری میں جب صورت کو صورت محسوس ملتی ہے تو وہ اپنی پوری کیفیت کو قاری تک منتقل کرتی ہے:

حسن مرہونِ جوشِ بادۂ ناز
عشق منت کشِ فسونِ نیاز
دل کا ہر تار لرزشِ پیہم
جاں کا ہر رشتہ وقفِ سوز و گداز
میری خاموشیوں میں لرزاں ہے
میرے نالوں کی گم شدہ آواز[۹]

یہاں دل جو عشق و مستی اور کیفیت ہجر و وصال کا محل اور مرکز ہے، اس کی ہر حرکت ایک ایسی لرزش میں بدل جاتی ہے جو شدت ہجر یا انتظار وصل کی صورت ہے۔لہٰذا یہاں خاموشی بھی خاموشی نہیں رہتی بلکہ اس میں وہ نالے پھر زندہ ہوکر حقیقت محسوس کا روپ دھار لیتے ہیں جو اس سے پہلے بلند ہونے کے بعد گم ہو چکے تھے۔ یہاں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ شاعر کے ہاں یہ سفر غیر محسوس سے محسوس کی طرف ہے۔

''سرود شبانہ'' میں بھی صوت و رنگ کی یہ ہم آہنگی، ہمکاری اور محبوب کے حسن کی عکاسی نمایاں ہے۔نظم کے پہلے بند میں صوت کی صورت خاموش یعنی خاموشی اور رنگ کا بیان ایک دوسرے کی خصوصیات لیے ہوئے ہے۔ جب محبوب کے سامنے خاموشی سجدہ نیاز میں ہے تو یہاں صوت رنگ میں ڈھل جاتی ہے اور حسن یار جب رنگ و بو کے طوفان کا منظر پیش کرتا ہے تو رنگ صوت میں بدل جاتا ہے:

گم ہے اک کیف میں فضائے حیات
خامشی سجدۂ نیاز میں ہے

حسنِ معصوم خوابِ ناز میں ہے
اے کہ تو رنگ و بو کا طوفاں ہے
اے کہ تو جلوہ گر بہار میں ہے
زندگی تیرے اختیار میں ہے![10]

نظم ''مری جاں اب بھی اپنا حسن واپس پھیر دے مجھ کو'' میں حسن محبوب کے مائل بہ زوال سفر کے اثرات اور طلب وصل کے نئے قرینے کا تذکرہ رنگ وصوت کا آہنگ لیے ہوئے ہے۔ محبوب کے بغیر ہر ساعت بے رنگ ہے مگر محبوب کے انتظار کی کیفیت نے اس کے آنے کے راستے کو زر کا رنگ دے دیا ہے۔ مگر ہجر کی شدت صدائے محبوب میں محو خواب و بے صوت شیرینیوں کو دل کی تنہائیوں سے دور کر دیتی ہے اور وصال سے یاسیت کی کیفیت صورتِ محبوب کا رنگ صفحہ دل سے یوں مٹا رہی ہے جس طرح بارش سے رنگ دھلتے ہیں سو تمام رنگوں کو محو کرنے والا رنگ یعنی ظلمت کا راج ہونے کو ہے اور شاعر یہ سب کچھ واقع ہونے سے پہلے محبوب کے حسن کے دیدار اور وصل کا طالب ہے:

ہر اک بے رنگ ساعت منتظر ہے تیری آمد کی
نگاہیں بجھ رہی ہیں راستہ زر کار ہے اب بھی
تیری آواز میں سوئی ہوئی شیرینیاں آخر
مرے دل کی فسردہ خلوتوں میں جا نہ پائیں گی
مرے دل کی تہوں سے تیری صورت ڈھل کے بہ جائے
حریم عشق کی شمع درخشاں بجھ کے رہ جائے
مبادا اجنبی دنیا کی ظلمت گھیر لے تجھ کو!
مری جاں اب بھی اپنا حسن واپس پھیر دے مجھ کو![11]

نظم ''تہ نجوم'' محبوب کے سراپے کو رنگ وصوت کی تفسیر بیان کر رہی ہے۔ جہاں دامن چاندنی کا ہے جس کے پھیلتے ہی ہجر کی بے قراری بڑھ جاتی ہے۔ جس محبوب کا انتظار ہے اس کی آنکھیں احمریں ہی نہیں عنبریں بھی ہیں جو رخِ سفید پر 'پریشان منظر' ہیں۔ جس کی جوانی کا منظر برگ وگل تر کی تر و تازگی کو نہیں شرماتا ہے جو سراپا 'سیل شمیم' ہے اور رنگ پیراہن 'چاندنی' میں بھی اپنے رنگ کے

غلبے کو دکھا رہا ہے اور 'آنچل' جو رنگوں کی ہی اک دنیا ہے اسے نسیم نے حرکت دے رکھی ہے:

تہِ نجوم ، کہیں چاندنی کے دامن میں
ہجومِ شوق سے اک دل ہے بے قرار ابھی
خمارِ خواب سے لبریز احمریں آنکھیں
سفید رخ پہ پریشان عنبریں آنکھیں
چھلک رہی ہے جوانی ہر اک بنِ مو سے
رواں ہو برگِ گلِ تر سے جیسے سیلِ شمیم
ضیائے مہ میں دمکتا ہے رنگِ پیراہن
ادائے عجز سے آنچل اُڑا رہی ہے نسیم[۱۲]

نظم 'آج کی رات' میں رنگ کے مقابل صوت کو نظر انداز کرنے کی کیفیت غالب ہے۔ رات کا رنگ جو ظلمت سے عبارت ہے ہر شے کو اپنے دامن میں یا یوں کہیے کہ اپنے پردے میں لپیٹ لیتا ہے۔ یہاں زندگی کے رواں دکھوں سے ہی پناہ نہیں ملتی بلکہ ماضی و مستقبل بھی ایک نا معلوم مگر قابل محسوس آن میں مدغم ہو جاتے ہیں جہاں شعور یہ امکان بھی رکھتا ہے کہ ہجر و درد کی سحر شاید کبھی نہ آئے۔ سو یہاں شاعر اس صوتِ سازِ درد سے گریزاں رہنا چاہتا ہے جو رنگ ظلمت شب کی اس ہمہ گیری کو محو کر دے:

آج کی رات سازِ درد نہ چھیڑ
دکھ سے بھر پور دن تمام ہوئے
اور کل کی خبر کسے معلوم؟
دوش و فردا کی مٹ چکی ہیں حدود
ہو نہ ہو اب سحر، کسے معلوم؟
عہدِ غم کی حکایتیں مت پوچھ
ہو چکیں سب شکایتیں مت پوچھ
آج کی رات سازِ درد نہ چھیڑ[۱۳]

فیض نے گو رنگ و صوت کے آہنگ کو اپنی سہل انگاری سے تعبیر کیا تھا[۱۴] مگر یہ حال ہمیشہ

نہیں رہتا۔ گاہے شاعر کی دیوانگی اسے سہل انگاری کی وادیوں سے نکال کر رزم گاہ جاں تک لے آتی ہے اور جب ایک رنگ اس کا مدعا پورا نہ کرے تو وہ دوسرے رنگ کی طرف بڑھتا ہے:

اشک تو کچھ بھی رنگ لا نہ سکے
خوں سے تر آج آستیں کی ہے
کیسے مانیں حرم کے سہل پسند
رسم جو عاشقوں کے دیں کی ہے[۱۵]

'زنداں کی ایک شام'[۱۶] میں شاعر کے غم غلط کرنے کا سارا سامان صوت و رنگ کی کار آفرینوں پر مشتمل ہے۔ جب صبا کی ہمکلامی اور موجِ دردِ فراق کے نتیجے میں خیال یار تسکین دلاتا ہے تو یہ صوت کی کار آفرینی ہے اور صحن زنداں کے اشجار دامنِ آسماں پر نقش نگار بناتے ہیں یا نیم شب میں چاندنی کا دست جمیل شانہ بام کو چھوتا ہے تو یہ رنگ کی جمال آرائی ہے۔ ظلم کا زہر گھولنے والوں کی ناکامی کو یہی کافی ہے کہ انہوں نے جلوہ گاہ وصال کی شمعیں تو بجھا دیں مگر وہ چاند کو گل نہ کر سکیں گے یعنی وہ آواز جو خیال یار کی ہے اور وہ رنگ جو چاند کی چاندنی کا ہے یہ دونوں اہل ظلم کے دست تظلم سے باہر ہیں۔

'ملاقات'[۱۷] بھی اس پیرائے کا ایک اظہار ہے۔ یہاں وہ درد جو محبوب کے فراق کا حاصل ہے یا الم نصیبوں کی جگر فگاری کا نتیجہ، وہ ایک ایسی رات میں ڈھل گیا ہے جس نے شعل بکف ستاروں اور ہزار مہتابوں کو اپنے اندر سمولیا ہے جس سے ان کی روشنی اور نور سب محو ہو گئے ہیں۔ مگر اس رات کی ظلمت کچھ حقیقتوں پر تصرف نہیں کر سکی۔ وہ حقیقتیں اس رات کے شجر سے گرنے والے وہ پتے ہیں جو اگرچہ زرد تھے مگر گیسوئے محبوب کی قربت نے انہیں گلنار کر دیا اور اس شجر سے گرنے والے شبنم وہ کے قطرے ہیں جو محبوب کی جبیں پر آ کر ہیروں میں ڈھلے ہیں۔ یہاں بھی زرد پتوں کے گرنے کی آواز اور شبنم کے قطروں کے خامشی سے تعلق کا تذکرہ ساتھ چلتا ہے۔

رنگ کے بطن سے صوت کی نمود نظم کے دوسرے حصے میں نمایاں ہے۔ یعنی رات جو ظلمت ہے اس سے جو نہر خون نکل رہی ہے جو شاعر کی صدائے دل ہے اور اسی ظلمت شب کے سائے میں محبوب کی نظر موج زر کی صورت نور فشاں ہے۔ انجام کار رنگ وصوت کی یہ بنتر اس شب کو سحر اور اس کی ظلمت یعنی غم کو یقین میں بدل دیتی ہے۔ یوں فیض کی شاعری میں جن علامات کا وسیع

اور گھنا جنگل ہمیں اپنے سحر میں جکڑ کر ایک مخصوص معنیاتی ماحول میں لے جاتا ہے یہ رنگ و صوت کی وہ مکالماتی صورت ہے جس کی معنی انگیزیت کی طرف بودلیر نے اشارہ کیا ہے پیٹر نکولس کے مطابق:

Baudelaire imagines nature as a temple whose pillars emit confused, indistinct words, while man passes through 'forests of symbols' where 'perfumes, sounds, and colours answer each to each'.[18]

'درد آئے گا دبے پاؤں'[19] میں بھی درد کی تاثیر اور آمد صوت ہی کے ایک اور انداز میں کار فرما ہونے کا تذکرہ ہے۔ یہاں جس آواز کے دامن سے رنگ کے امیجز جنم لے رہے ہیں وہ آواز نہیں خاموشی ہے کہ خاموشی سے جب درد آتا ہے تو یہ سرخ چراغ بکف آتا ہے۔ مگر یہاں حیرت یہ ہے کہ یہ وہ درد ہے جو دل سے الگ ہے: ''وہ جو اک درد دھڑکتا ہے کہیں دل سے پرے''، یعنی درد کی آمد خاموشی سے ہے مگر یہ درد مثل دل دھڑک رہا ہے گویا دل کے مقابل ایک الگ دل ہے۔ جس کے دل کے قریں ہونے سے خانہ دل کی دیواروں پر وہ تمام نقوش نمایاں ہو جاتے ہیں جو فی الاصل اس درد کی تولید کا باعث ہیں وہ نقوش حلقہ زلف، گوشہ رخسار، ہجر کا دشت، گلشن دیدار، قول لطف اور پیار کا اقرار ہیں۔ اور پھر یہ سب نقش و نگار رنگ ہی ہیں۔

الغرض رنگ وصوت کی پیکر آفرینی کا عمل فیض کے ہاں ایک مسلسل اور مستقل منظر نامہ ہے۔ تاہم یہ اپنے غیر صعودی سفر میں احساسات کے لطیف پیرائے سے زندگی کی مادی حقیقتوں کی طرف تو سفر کرتا ہوا نظر آتا ہے مگر یہ صعودی سمت یعنی بدن سے روح کی طرف گامزن نہیں ہو پاتا۔ گو اس عمل کے مثبت پہلو یعنی سماجی و موضوعاتی مسائل کی آشکارائی کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا تاہم اس کا یہ نتیجہ ضرور ہے کہ فیض کے ہاں ویبقی وجه ربك سے 'راج کرے گی خلق خدا'[20] تک آنا عام اور 'راج کرے گی خلق خدا' سے ویبقی وجه ربك تک رسائی کا تصور مفقود ہے! لہٰذا یہاں ایک ایسے شاعر کی احتیاج باقی ہے جو ہمیں رنگ وصوت کی پیکر آفرینی سے رنگ و صوت کے پیکر آفریں تک بھی لے کر آئے:

کر بلبل و طاؤس کی تقلید سے توبہ
بلبل فقط آواز ہے طاؤس فقط رنگ[21]

حوالہ جات وحواشی

۱۔ فیض احمد فیض، نسخہ ہائے وفا، مکتبہ کارواں، لاہور، ص ۲۶۷۔
۲۔ ایضاً، ص ۲۴۲۔
۳۔ ایضاً، ص ۹۳۔
۴۔ ایضاً، ص ۱۰۶۔
۵۔ ایضاً، ص ۱۱۱۔
6- Karen E. Brown, *The Yeats Circle, Verbal and Visual Relations in Ireland-1880-1939*, Ashgate Publishing Ltd., 2011 - p-17.
۷۔ فیض احمد فیض، نسخہ ہائے وفا، ص ۲۲۹۔
۸۔ ایضاً، ص ۳۰۔
۹۔ ایضاً، ص ۱۶۔
۱۰۔ ایضاً، ص ۲۰۔
۱۱۔ ایضاً، ص ۲۶۔
۱۲۔ ایضاً، ص ۳۳۔
۱۳۔ ایضاً، ص ۳۹۔
۱۴۔ ایضاً، ص ۳۰۔
۱۵۔ ایضاً، ص ۱۳۴۔
۱۶۔ ایضاً، ص ۱۳۵۔
۱۷۔ ایضاً، ص ۲۱۴۔
18- Peter Nicholls, *Modernisms: A Literary Guide*, University of California Press, 1995, p-17.
۱۹۔ ایضاً، ص ۲۳۰۔
۲۰۔ ایضاً، ص ۵۸۴۔
۲۱۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۶ء، ص ۴۰۱۔

'زردرُو' سے 'مہ کامل' تک

(اردو کلام اقبال میں چاند کا تذکرہ)

اقبال نے شاعری کو اپنے پیغام کے ابلاغ کا ذریعہ بنایا اور کبھی بھی شاعری بطور فن علامہ کا مقصود نہیں رہی بلکہ انہوں نے خود اپنے کئی اشعار میں اپنے شاعر نہ ہونے کا تذکرہ کیا۔ اس کے باوجود اقبال کی شاعری میں وہ فنی محاسن بدرجہ کمال نظر آتے ہیں جو کسی شاعر کو ادبِ عالیہ میں منفرد مقام عطا کرتے ہیں۔ اقبال نے وہ تمام شعری وسائل اپنی شاعری میں برتے ہیں جن کی روایت اردو کے کلاسیکی شعراء کے ہاں موجود ہے۔ تشبیہ، استعارہ اور دوسرے صنائع و بدائع کو اقبال نے نہ صرف استعمال کیا بلکہ ان کو نئی فنی، فکری اور معنوی جہات سے بھی آشنا کیا۔

اقبال نے جو علامات اپنی شاعری میں استعمال کیں ان میں سے ایک چاند بھی ہے۔ امید، غم، مایوسی و نا امیدی، وصال، ہجر، سفرِ مسلسل، حرکت، سفرِ باثمر اور سفرِ بے منزل جیسے کتنے ہی تصورات ہیں جن کی مناسبت سے اقبال کی شاعری میں چاند کا تذکرہ ملتا ہے۔ اپنی نظم 'ماہِ نو' میں اقبال چاند کو امید اور حسن فطرت کے استعارے کے طور پر لائے ہیں۔ اس نظم میں اقبال نے چاند کی اپنے احوال اور کیفیات کے ساتھ ایک مناسبت اور مماثلت کا تذکرہ بھی کیا ہے اور چاند کی مسلسل حرکت اور مصروفِ سفر رہنے کی عادت کو اپنے لیے ایک تحریک کا سبب قرار دیتے ہوئے چاند سے وہ روشنی طلب کی ہے جو اس ویرانۂ ہستی میں روانگی سفر میں مدد اور رہنما بن سکے:

قافلہ تیرا رواں بے منّتِ بانگِ درا
گوشِ انساں سُن نہیں سکتا تری آوازِ پا
گھٹنے بڑھنے کا سماں آنکھوں کو دِکھلاتا ہے تُو
ہے وطن تیرا کدھر، کس دیس کو جاتا ہے تُو
ساتھ اے سیّارۂ ثابت نما لے چل مجھے

خارِ حسرت کی خلش رکھتی ہے اب بے کل مجھے
نور کا طالب ہوں، گھبراتا ہوں اس بستی میں مَیں
طفلکِ سیماب پا ہوں مکتبِ ہستی میں مَیں[1]

بانگ درا ہی کی ایک نظم 'چاند' میں اقبال کی ندرتِ فکر چاند کے وجود میں وہ اوصاف دریافت کرتی ہے جو انہیں اپنی ذات کے کئی پہلوؤں سے مماثل نظر آتے ہیں یا ان سے انہیں اپنی ذات کے کسی پہلو کی تکمیل کا سامان ملتا ہے۔ یہاں علامہ بیان کرتے ہیں کہ اگر چاند منتِ خورشید کے داغ کے باعث سراپا سوز ہے تو وہ بھی اشتیاقِ دید کے سوز میں جل رہے ہیں۔ اگر چاند کی حرکت روزِ ازل سے ایک حلقے کی پابند ہے تو ان کی حرکت بھی گردشِ پرکار کی طرح ایک دائرے میں رواں دواں ہے۔ وہ اور چاند دونوں اپنی منزل کی تلاش میں راستے پر گامزن ہیں۔ جس طرح چاند خورشید سے روشنی کا طالب رہتا ہے اسی طرح وہ بھی نورِ جمالِ محبوب کے طالب ہیں۔ سو چاندنی اگر چاند کا نور ہے تو عشق ان کا نور ہے۔ اس نظم میں بھی اقبال اگرچہ چاند کو حسن ازل کے جلوے کا ایک مظہر سمجھتے ہوئے اس سے سوز اور نور طلب کرتے ہیں لیکن اس جہت سے وہ اپنے آپ کو چاند سے فائق قرار دیتے ہیں کہ ان کی جدوجہد اور حرکت چاند کی طرح مقصد اور منزل سے ناآشنائی کی حامل نہیں ہے:

آہ، مَیں جلتا ہوں سوزِ اشتیاقِ دید سے
تو سراپا سوز داغِ منتِ خورشید سے
ایک حلقے پر اگر قائم تری رفتار ہے
میری گردش بھی مثالِ گردشِ پرکار ہے
مَیں رہِ منزل میں ہوں، تُو بھی رہِ منزل میں ہے
تیری محفل میں جو خاموشی ہے، میرے دل میں ہے
تُو طلب خُو ہے تو میرا بھی یہی دستور ہے
چاندنی ہے نور تیرا، عشق میرا نور ہے
مہر کا پرتَو ترے حق میں ہے پیغامِ اجل
محو کر دیتا ہے مجھ کو جلوۂ حُسنِ ازل

پھر بھی اے ماہِ مبیں! مَیں اور ہوں تُو اور ہے
درد جس پہلو میں اُٹھتا ہو، وہ پہلو اور ہے
گرچہ مَیں ظلمت سراپا ہوں، سراپا نور تو
سینکڑوں منزل ہے ذوقِ آگہی سے دُور تو
جو مری ہستی کا مقصد ہے، مجھے معلوم ہے
یہ چمک وہ ہے، جبیں جس سے تری محروم ہے

اقبال کی پوری شاعری میں جو تصورات روح کی طرح رواں دواں ہیں ان میں سے ایک جہد مسلسل اور حرکت کا تصور ہے۔ اقبال نے چاند کو بھی اس تصور کے ایک مظہر کے طور پر پیش کیا ہے۔ بانگ درا کی نظم 'چانداور تارے' میں علامہ فرماتے ہیں:

کہنے لگا چاند، ہمنشینو!
اے مزرعِ شب کے خوشہ چینو!
جُنبش سے ہے زندگی جہاں کی
یہ رسم قدیم ہے یہاں کی
ہے دوڑتا اشہبِ زمانہ
کھا کھا کے طلب کا تازیانہ
اس رہ میں مقام بے محل ہے
پوشیدہ قرار میں اجل ہے
چلنے والے نکل گئے ہیں
جو ٹھہرے ذرا، کچل گئے ہیں
انجام ہے اس خرام کا حُسن
آغاز ہے عشق، انتہا حُسن

بانگ درا ہی کی ایک دوسری نظم 'چاند' میں اقبال چاند سے مخاطب ہوتے ہوئے ایک مختلف اسلوب اختیار کرتے ہیں۔ گو پہلے علامہ یہ کہہ چکے کہ ان کی کوشش اور حرکت چاند سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ وہ شعور منزل کے ساتھ آگے بڑھ رہے ہیں جبکہ چاند اس شعور سے محروم ہے مگر

اس نظم میں اقبال چاند سے یہ سوال کرتے ہیں کہ اس کی حرکت اور سفر کی منزل کیا ہے؟

اے چاند! حُسن تیرا فطرت کی آبرو ہے
طوفِ حریمِ خاکی تیری قدیم خو ہے
یہ داغ سا جو تیرے سینے میں ہے نمایاں
عاشق ہے تُو کسی کا، یہ داغِ آرزو ہے؟
میں مضطرب زمیں پر، بے تاب تُو فلک پر
تُجھ کو بھی جُستجو ہے، مجھ کو بھی جُستجو ہے
انساں ہے شمع جس کی، محفل وہی ہے تیری؟
میں جس طرف رواں ہوں، منزل وہی ہے تیری؟[۴]

یہ سوال اٹھانے کے بعد اقبال خود ہی اس نظم کے اگلے حصے میں چاند کو اس سوال کا جواب دیتے ہیں اور اسے بتاتے ہیں کہ جس منزل کی طرف میں رواں دواں ہوں اور جس منزل کی تلاش چاند کو ہے وہ منزل ہم سے باہر نہیں بلکہ وہ ہمارے اپنے من ہی کی دنیا میں آباد ہے:

تُو ڈُھونڈتا ہے جس کو تاروں کی خامشی میں
پوشیدہ ہے وہ شاید غوغائے زندگی میں
استادہ سرو میں ہے، سبزے میں سو رہا ہے
بلبل میں نغمہ زن ہے، خاموش ہے کلی میں
آ! میں تجھے دِکھاؤں رُخسارِ روشن اس کا
نہروں کے آئنے میں، شبنم کی آرسی میں
صحرا و دشت و در میں، کُہسار میں وہی ہے
انساں کے دل میں، تیرے رُخسار میں وہی ہے[۵]

بانگ درا کی نظم 'ہلالِ عید' اقبال کی رفعت فکر، ندرتِ بیان اور نکتہ آفرینی کی کمال مظہر ہے۔عید کی مسلم معاشرے کے لیے کیا اجتماعی، ملی اور تہذیبی اہمیت ہے اور اس اجتماعی اور تہذیبی معنویت سے ملت کس طرح محروم ہو چکی ہے اس سب کا موثر بیان اس نظم میں ملتا ہے:

تیری پیشانی پہ تحریرِ پیامِ عید ہے

شام تیری کیا ہے، صُبحِ عیش کی تمہید ہے
سرگزشتِ ملّتِ بیضا کا تُو آئینہ ہے
اے مہِ نو! ہم کو تجھ سے اُلفتِ دیرینہ ہے
اَوجِ گردُوں سے ذرا دنیا کی بستی دیکھ لے
اپنی رفعت سے ہمارے گھر کی پستی دیکھ لے!
قافلے دیکھ اور اُن کی برق رفتاری بھی دیکھ
رہروِ درماندہ کی منزل سے بیزاری بھی دیکھ
بارشِ سنگِ حوادث کا تماشائی بھی ہو
اُمّتِ مرحوم کی آئینہ دیواری بھی دیکھ
چاک کر دی تُرکِ ناداں نے خلافت کی قبا
سادگی مسلم کی دیکھ، اَوروں کی عیّاری بھی دیکھ
صُورتِ آئینہ سب کچھ دیکھ اور خاموش رہ
شورشِ امروز میں محوِ سرودِ دوش رہ [۶]

بال جبریل میں ہمیں چاند کا تذکرہ مثبت اور منفی دونوں پہلوؤں کے ساتھ ملتا ہے کہیں تو اقبال نے چاند کو عروج، بیداری اور بخت یاوری کے مظہر کے طور پر پیش کیا ہے:

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹُوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے [۷]

اور کہیں چاند کو بیگانگی، ناآشنائی اور مایوسی کے مظہر کے طور پر بیان کیا ہے:

یہ پچھلے پہر کا زرد رُو چاند
بے راز و نیازِ آشنائی
تیری قندیل ہے ترا دل
تُو آپ ہے اپنی روشنائی [۸]

اقبال کے اردو کلام میں ضربِ کلیم ایک ایسی کتاب ہے جسے بیشتر اہلِ فن نے شاعری سے زیادہ محض افکار کا مجموعہ قرار دیا ہے۔ اس کتاب میں جہاں بھی علامہ نے چاند کا ذکر کیا ہے، اس

ذکر میں کتاب کی یہ خصوصیت بھی نمایاں نظر آتی ہے یعنی یہاں چاند کا ذکر کرتے ہوئے علامہ کی توجہ اس ذکر کے جمالیاتی، فنی اور شعری پہلو سے زیادہ اس کے معنوی اور عملی پہلو پر رہتی ہے۔ مثلاً معراج کا ذکر کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں:

تُو معنیِ وَالنّجم ، نہ سمجھا تو عجب کیا
ہے تیرا مَد و جزر ابھی چاند کا محتاج[۹]

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ ارمغانِ حجاز تک آتے آتے اقبال کے ہاں چاند کے ذکر میں یہ گہرائی پیدا ہو جاتی ہے کہ جہاں علامہ چاند کا خارجی دنیا کی حرکت اور وجود کے ایک مظہر ہونے کے ناتے اس کا ذکر کرتے ہوئے اس کے مقابل دنیائے دل کا ذکر ضرور کرتے ہیں۔ وہ اس جہان کو جو چاند کی حرکت کے لحاظ سے تو گردشِ شام و سحر پر مبنی ہے دنیائے دل کی بصیرت کے لحاظ سے نورِ لا الہ پر استوار قرار دیتے ہیں:

خِرد دیکھے اگر دل کی نگہ سے
جہاں رَوشن ہے نُورِ 'لا اِلٰہ' سے
فقط اک گردشِ شام و سحر ہے
اگر دیکھیں فروغِ مہر و مہ سے[۱۰]

دل کی یہی وسعت، ہمہ گیری اور حقیقت رسا بصیرت اسے لہو کے حامل ایک حیاتیاتی عضو سے زیادہ اسے ایک ایسی روحانی قوت بنا دیتی ہے کہ وہ گردشِ ماہ کا پابند ہونے کی بجائے اس سے ماورا ہو کر اپنے اوقات اور زماں کے خدوخال اور حدود کا تعین خود کرتا ہے:

سمجھا لہُو کی بوند اگر تُو اسے تو خیر
دِل آدمی کا ہے فقط اک جذبۂ بلند
گردش مہ و ستارہ کی ہے ناگوار اسے
دل آپ اپنے شام و سَحر کا ہے نقش بند[۱۱]

حوالہ جات وحواشی

۱۔ کلیات اقبال، (بانگ درا)، ص۸۵، ۸۶۔
۲۔ ایضاً، ص۱۰۵، ۱۰۶۔
۳۔ ایضاً، ص۱۴۵۔
۴۔ ایضاً، ص۱۹۹۔
۵۔ ایضاً، ص۱۹۹۔
۶۔ ایضاً، ص۲۰۸، ۲۰۹۔
۷۔ ایضاً، (بال جبریل)، ص۳۵۰۔
۸۔ ایضاً، ص۳۸۳۔
۹۔ ایضاً، (ضرب کلیم)، ص۵۲۹۔
۱۰۔ ایضاً، (ارمغان حجاز)، ص۷۳۵۔
۱۱۔ ایضاً، ص۷۴۲۔

maablib.org

خطاب بہ جاوید- نسل نو کے نام علامہ محمد اقبال کا پیغام

علامہ اقبال کی نظم خطاب بہ جاوید نئی نسل کے نام علامہ کے پیغام کو جامعیت کے ساتھ بیان کرتی ہے۔ جیسا کہ اس کے عنوان سے ظاہر ہے اس نظم میں ناصحانہ انداز سے تعلیمات حکمت بیان کی گئی ہیں۔ اس نظم پر جاوید نامہ کا اختتام ہوتا ہے۔ اگر جاوید نامہ علامہ کے شعر میں فکری وفنی کمالات کا اظہار ہے تو یہ نظم نئی نسل کے لیے علامہ کی تعلیمات کا مکمل پروٹوکول ہے۔ گو یہ خطاب آج کی نسل سے ہے اور آج کے انداز میں ہے مگر اس کا اسلوب عطار وسعدی کے اسلوب جیسا ہے۔ اس نظم کے بند اور اشعار ہیں۔ پوری نظم کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۔ابتدائیہ۔ بند ا-۲۔

۲۔نسل نو کے کردار کے وہ نقائص جن کی اصلاح ضروری ہے۔ بند ۳-۵

۳۔نسل نو کو مثالی کردار کا حامل بنانے کے لیے علامہ نے کیا اقدامات کیے؟ بند ٦

۴۔علامہ نے نسل نو کے کردار کو زندہ کرنے کے لیے یہ اقدامات کیوں کیے؟ بند ۷

۵۔نوجوانوں کے لیے کردار کا مکمل ضابطہ عمل۔ بند۔۸-۱۳

اب ہم ہر بند کے اشعار کا ترجمہ، مفہوم اور کلیدی نکات بیان کرتے ہیں۔

بند

این سخن آراستن بے حاصل است
بر نیاید آنچہ در قعر دل است

یہ سخن آرائی مقصد کو بیان کرنے کے لحاظ سے لاحاصل ہے کیونکہ میرے دل کی گہرائیوں میں جو کچھ ہے، وہ بیان میں نہیں آ سکتا۔

گرچہ من صد نکتہ گفتم بے حجاب
نکتۂ دارم کہ ناید در کتاب

اگرچہ میں سیکڑوں نکتے واضح انداز سے بیان کر چکا ہوں۔ مگر اس کے باوجود میرے پاس ایک ایسا نکتہ بھی ہے، جو لکھنے میں نہیں آ سکتا۔

گر بگویم می شود پیچیدہ تر
حرف و صوت او را کند پوشیدہ تر

اگر میں اس نکتے کو بیان کروں، تو وہ مزید پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ الفاظ اور آواز اسے مزید پوشیدہ کر دیتے ہیں۔

سوز او را از نگاہ من بگیر
یا ز آہ صبح گاہ من بگیر

یہ نکتہ جس سوز کا امین و حامل ہے، تُو وہ سوز میری نگاہ یا میری آہِ صبح گاہی سے حاصل کر لے۔

اس بند میں علامہ نے دل [۱] کی اہمیت، سوز دروں اور حقیقت لا الہ [۲] کا ذکر کیا ہے۔ یہ تینوں علامہ کے بنیادی تصورات اور اصطلاحات ہیں اور باہم متعلق بھی ہیں۔ مرد مومن کی زندگی دل کی زندگی سے ہے۔ دل کی زندگی کا نام سوز دروں ہے جو لا الہ کی آگ میں جلنے سے پیدا ہوتا ہے۔

ہر بند میں کوئی ایسا شعر یا مصرع ضرور موجود ہے جو ہمارے حافظے کا حصہ ہونا چاہیے۔ اس بند کا کلیدی شعر یہ ہے:

سوز او را از نگاہ من بگیر
یا زآہ صبح گاہ من بگیر

اس بند میں اقبال نے نوجوانوں سے تمہیدی گفتگو کی ہے اور اس بنیادی نکتے کی وضاحت کی ہے کہ وہ شاعری کے ذریعے نوجوانوں تک اپنا پیغام پہنچانا چاہتے ہیں۔ لیکن جو نکتہ اور جو کہنے کی بات ان کے دل میں پوشیدہ ہے اسے نہ ہی تو بیان میں لایا جا سکتا ہے اور نہ ہی حیطہ تحریر میں۔ کیونکہ یہ ایسا نکتہ ہے جس کا تعلق قال سے نہیں بلکہ حال سے ہے اور اگر اسے بیان کرنے کی کوشش بھی کی جائے تو یہ مزید پیچیدگی اور الجھاؤ کا شکار ہو جاتا ہے۔ حال سے متعلق نکات اور

حقیقتیں قال کے ذریعے نہیں بلکہ حال ہی کے ذریعے منتقل ہوسکتی ہیں۔ اگر حال سے متعلق حقیقتوں کو الفاظ اور اظہار کا پہناوا پہنایا جائے تو ان کا مشاہدہ اور تفہیم مزید مشکل ہوجاتی ہے۔اس کا راستہ کیا ہے؟ علامہ فرماتے ہیں اس کا طریق یہ ہے کہ نوجوان اس حقیقت کو یا تو میری نگاہ سے یا آہ صبح گاہ سے حاصل کرسکتے ہیں۔

بند

مادرت درس نخستیں با تو داد
غنچۂ تو از نسیمِ او کشاد

تیری ماں نے تجھے پہلا سبق لا الہ کا دیا اور تیرے دل کی کلی اس کی بادِ نسیم سے کھلی۔

از نسیم او ترا ایں رنگ و بوست
اے متاعِ ما بہاے تو ازوست

اس کی نسیمِ تربیت سے تو نے یہ رنگ و بو پائی۔تو ہماری دولت اور قیمت ہے مگر تیری اپنی قیمت اسی بادِ نسیم کے باعث ہے۔

دولتِ جاوید ازو اندوختی
از لبِ او لاالہ آموختی

تو نے اپنی ماں کی تربیت سے دولت جاوید حاصل کی اور اسی کے لب سے تو نے لاالہ کہنا سیکھا۔

اے پسر! ذوقِ نگہ از من بگیر
سوختن در لاالہ از من بگیر

اے بیٹے! اب زبانی لا الہ سے گزر اور اس کی حقیقت یعنی ذوق نگاہ اور لا الہ میں جلنا مجھ سے حاصل کر۔

لاالہ گوئی! بگو از روے جاں
تا ز اندام تو آید بوے جاں

تُو لاالہ کہتا ہے، مگر یہ دل کی گہرائیوں سے کہہ تا کہ تیرے بدن سے روح یعنی لاالہ کی خوشبو آئے۔

مہر و مہ گردد ز سوزِ لاالہ
دیدہ ام ایں سوز را در کوہ و کہ

چاند اور سورج کی گردش لا الہ ہی سے ہے کوہ وکاہ یعنی کائنات کی ہر شے میں بھی میں نے اسی کا سوز دیکھا ہے۔

این دو حرفِ لاالہ گفتار نیست
لاالہ جز تیغ بے زنہار نیست

سمجھ لے کہ لا الہ کے دو حروف محض گفتار نہیں، بلکہ ایسی تلوار ہیں جس کی کاٹ میں کوئی شبہ نہیں۔

زیستن با سوزِ او قہاری است
لاالہ ضرب است وضرب کاری است

مرد مومن کے لیے لا الہ کے ساتھ جینا قہاری ہے۔ لا الہ محض ضرب نہیں، بلکہ ضرب کاری ہے۔
یہ بند توحید یا لا الہ کو حال بنانے کی اہمیت وضرورت بیان کرتا ہے۔ یعنی لا الہ کی تاثیر بندہ مومن کے ہر عمل سے نظر آنی چاہیے۔ علامہ کے مطابق یہ حال مرد کامل کی صحبت اور فیض نگاہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اس بند کا کلیدی شعر یہ ہے:

ایں دو حرف لاالہ گفتار نیست
لاالہ جز تیغ بے زنہار نیست

یہ بند بھی اس نظم کی تمہید کی حیثیت رکھتا ہے اور ایک لحاظ سے پہلے بند کا تسلسل ہے۔ اس میں علامہ نوجوان سے خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تو نے پہلا سبق ماں سے لیا ہے یا دوسرے الفاظ میں تو نے پہلا جنم ماں سے لیا ہے۔ تجھے ایک نئے جنم کی اور ایک نیا سبق لینے کی ضرورت ہے۔ تیری ماں کا تجھ پہ احسان یہ ہے کہ اس نے تجھے لا الہ کا سبق دیا جس کے نتیجے میں تیرے دل کی کلی کھل کر پھول بنی۔ تیری ساری خوشبو اور قدر و قیمت اسی تعلیم اور کلمہ لا الہ کے سبب سے ہے۔ لیکن اس بات کو مت بھول کہ یہ لا الہ تو نے صرف زبان سے سیکھا ہے اور تیری زبان تک ہی محدود ہے۔ تجھے اس لا الہ کی حقیقت تک پہنچنا ہے اگر تو نے لا الہ کی حقیقی تفہیم حاصل کرنی ہے تو اس کے لئے تجھے میرے پاس آنا ہوگا۔ کیونکہ لا الہ کی حقیقت اس وقت تک نہیں کھلتی جب تک انسان میں ذوق نگاہ پیدا نہ ہو اور وہ لا الہ کی آگ میں جلنا نہ سیکھ لے۔ تو زبان سے لا الہ کہتا ہیمگر زبان سے لا الہ کہنا نا کافی ہے۔ حقیقی لا الہ وہی ہے جو تو دل، روح اور جان کی گہرائیوں سے کہے اور اس طرح لا الہ کہنے کے نتیجے میں اس کی خوشبو تیرے ہر موئے

بدن سے آنے لگے۔ کیونکہ اگر تو چشم بصیرت سے اس کائنات کی حقیقتوں کو سمجھنے کی کوشش کرے گا تو اس نتیجے پر پہنچے گا کہ چاند اور سورج کی گردش اور مہر و مہ کی روشنی اور کوہ و کاہ کی اہمیت و حقیقت سوز لا الہ سے قائم ہے۔ لا الہ کو صرف گفتار کے دو حروف نہ سمجھنا بلکہ فی الاصل یہ ایک ایسی تلوار ہے جس کا وار کبھی خطا نہیں جاتا۔ مومن کی شان یہ ہے کہ وہ لا الہ کے سوز کے ساتھ زندہ رہتا ہے۔ لا الہ کے سوز کے ساتھ زندہ رہنا ہی قہاری ہے اور مومن اسی شان قہاری کے تحت ضرب کاری کا حامل ہوتا ہے۔

بند

مومن و پیش کساں بستن نطاق
مومن و غدّاری و فقر و نفاق

یہ ممکن نہیں کہ مومن ہو اور دوسروں کی غلامی کرے، مومن ہو اور غداری، نفاق اور فاقہ مستی اختیار کرے، یہ ممکن نہیں۔

با پشیزے دین و ملّت را فروخت
ہم متاع خانہ و ہم خانہ سوخت

اس دور کے مسلمان نے معمولی قیمت پر اپنے دین وملت کو بیچ دیا۔ اس طرح اس نے اپنا گھر بھی جلا دیا اور گھر کا ساز و سامان بھی۔

لا الہ اندر نمازش بود و نیست
نازہا اندر نیازش بود و نیست

کبھی اس کی نماز لا الہ کی روشنی و گرمی سے زندہ تھی، مگر اب نہیں۔ کبھی اس کی نیاز مندی مین ناز تھا، مگر اب نہیں۔

نور در صوم و صلٰوت او نماند
جلوۂ در کائنات او نماند

نہ اب اس کے صوم و صلٰوۃ میں نور ہے، نہ اس کی کائنات میں حق کا جلوہ موجود ہے۔

آنکہ بود اللہ او را ساز و برگ
فتنہ او حبّ مال و ترس مرگ

وہ جو اللہ تعالیٰ ہی کو اپنا سب کچھ سمجھتا تھا، اب مال کی محبت اور موت کے خوف میں مبتلا ہے۔

رفت ازو آں مستی و ذوق و سرور
دینِ او اندر کتاب و او بگور

وہ مستی اور ذوق و سرور سے محروم ہو چکا ہے۔ دین تو اب کتاب) یعنی قرآن حکیم (ہی میں رہ گیا ہے اور مسلمان دین سے دوری کے باعث مردہ ہے۔

صحبتش با عصر حاضر در گرفت
حرفِ دیں را از دو 'پیغمبر ' گرفت

کیونکہ وہ عصر حاضر کی صحبت اختیار کر چکا ہے اور اب وہ دو جعلی پیغمبروں سے دین کی تعلیمات لے رہا ہے۔

آں ز ایراں بود و ایں ہندی نژاد
آں ز حج بیگانہ و ایں از جہاد

ان میں سے ایک بہاء اللہ ایرانی (۳) اور دوسرا مرزا قادیانی (۴) ہے۔ پہلے نے تو حج منسوخ کیا اور دوسرے نے جہاد۔

تا جہاد و حج نماند از واجبات
رفت جاں از پیکر صوم و صلوٰت

جب جہاد اور حج دین کا موثر حصہ نہ رہے، تو صوم و صلوٰۃ کی روح بھی ختم ہو گئی۔

روح چوں رفت از صلوٰت و از صیام
فرد ناہموار و ملّت بے نظام

جب نماز اور روزے کی روح جاتی رہی تو فرد بے لگام ہو گیا اور ملت نظام سے محروم ہو گئی۔

سینہ ہا از گرمی قرآں تہی
از چنیں مرداں چہ امیدِ بہی

اب حالت یہ ہے کہ سینے قرآن حکیم کی گرمیء حیات سے خالی ہو گئے۔ ایسے لوگوں سے بھلائی کی کیا امید ہو سکتی ہے!

از خودی مرد مسلماں در گذشت
اے خضر دستے کہ آب از سر گذشت

مسلمان اپنی خودی کو فراموش کر چکا، اے خضر! مدد کیجیے کہ پانی سر سے گزر گیا!

یہ بند آج کے مسلمان معاشرے کی حالت زار بیان کرتا ہے۔ وہ خرابیاں جو انفرادی سطح پر مسلم قوم خصوصاً نوجوانوں میں پیدا ہو گئی ہیں اور وہ فتنے جو قومی سطح پر پیدا ہوئے، جن سے مسلم معاشرت و تہذیب کا تشخص مسخ ہونے کا خطرہ پیدا ہوا اس بند کا بنیادی مضمون ہیں۔ اس بند کے کلیدی اشعار یہ ہیں:

روح چوں رفت از صلوٰۃ و از صیام
فرد نا ہموار و ملت بے نظام
از خودی مرد مسلماں در گذشت
اے خضر دستے کہ آب از سر گذشت

اس بند میں علامہ نے ان خرابیوں کا تذکرہ کیا ہے جو کردار کے حوالے سے آج کے مسلم معاشرے خصوصاً مسلم نوجوان کی شخصیت میں پیدا ہو چکی ہیں۔ سوز لا الہ سے محروم ہونے کے بعد آج کے نوجوان کا کردار غلامی، غداری، نفاق اور فاقہ مستی پر انحصار و مطمئن ہو جانے کا نام رہ گیا ہے۔ اس دور کے مسلمان نے معمولی قدر و قیمت پر دین و ملت کو اس طرح بیچا ہے کہ اس سے اس کا گھر بھی تباہ ہوا اور گھر کا تمام ساز و سامان بھی۔ مسلمان کی شان مسلمانی اسی وقت تک موجود تھی جب اس کی نماز میں لا الہ کی حقیقت جھلکتی تھی اور یہ نماز اس کے ناز اور نیاز کی عکاس تھی۔ مگر اب یہ صرف رسم ہی رہ گئی ہے جس میں حقیقت نہیں۔ اس کی عبادات نور اخلاص سے خالی ہیں اور اس کی کائنات جلوہ حق سے محروم ہے۔ جب تک مسلمان لا الہ پر قائم تھا اس کا مقصود ذات حق تھا مگر اب وہ صرف حب مال اور خوف موت میں مبتلا ہو کر مستی اور ذوق و سرور سے محروم ہو چکا ہے۔ آج کے مسلمان کو دیکھیں تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ دین صرف کتاب یعنی قرآن حکیم میں ہے اور مسلمان قبروں میں۔ جو افراد ہمیں مسلمانی کے نام کے ساتھ زمین پر چلتے پھرتے نظر آتے ہیں یہ مسلمان نہیں بلکہ چلتی پھرتی لاشیں ہیں۔ جن فتنوں نے مسلمان کو ذوق و سرور اور دین سے محروم کیا ان میں سے دو بڑے فتنے دو جعلی پیغمبروں کے پیدا کردہ ہیں۔ یہ ایک

تو بہاء اللہ ایرانی ہے اور دوسرا مرزا غلام احمد قادیانی۔ دونوں نے دین کی مبادیات کو مسخ کرتے ہوئے بنیادی تعلیمات تک کو منسوخ کرنے کا اعلان کیا۔ بہاء اللہ نے حج اور مرزا قادیان نے جہاد کو اسلام کے بنیادی ارکان سے نکال دیا۔ حالانکہ جہاد اور حج ملت کے اجتماعی وجود کی بنیاد اور ضمانت ہیں۔ جب جہاد اور حج کا وجود اسلامی معاشرے سے نکال دیا گیا تو صوم وصلوٰۃ بے روح ہو گئے۔ جب صوم وصلوٰۃ بے روح ہوئے تو فرد بھی بے لگام ہوا اور ملت بھی بے نظام۔ قرآن حکیم کی وہ حرارت جو مسلمانوں کے قلوب و کردار میں اور اس کی تعلیمات پر عمل کے ذریعے پیدا ہوئی تھی وہ سرد ہو گئی۔ قرآن کے حامل ہوتے ہوئے قرآن کی حقیقت سے محروم لوگ کس طرح اس کردار کے مظہر بن کر دنیا کے سامنے آ سکتے ہیں جس کی توقع قرآن حکیم نے ان سے کی ہے۔

اے خضر! وقت دستگیری ہے کہ مسلمان اپنی خودی کو ترک کر کے تباہی کے دہانے پہ جا پہنچا ہے پانی سر سے گزر گیا ہے مدد کیجئے۔ یہاں یہ نکتہ بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ گو علامہ مدد کے لیے خضر کو پکار رہے ہیں مگر فی الحقیقت دور حاضر میں ملت اسلامیہ کے خضر وہ خود ہیں۔

بند

سجدۂ کزوے زمیں لرزیدہ است
بر مرادش مہر و مہ گردیدہ است

مرد مسلماں کے سجدے سے زمین کانپ جاتی تھی اور آسمان اس کے مطابق گردش کرنے لگتا تھا۔

سنگ اگر گیرد نشانِ آں سجود
در ہوا آشفتہ گردد ہم چو دود

اگر پتھر پر اس کے سجدے کا نشان پڑتا تو وہ دھوئیں کی طرح ہوا میں تحلیل ہو جاتا تھا!

ایں زماں جز سر بزیری ہیچ نیست
اندرو جز ضعفِ پیری ہیچ نیست

مگر اب مسلمان کا سجدہ سر جھکانے کے سوا اور کچھ نہیں اب اس میں بڑھاپے کی کمزوری کے علاوہ اور کچھ باقی نہیں رہے۔

آں شکوہِ ربی الاعلیٰ کجاست
ایں گناہِ اوست یا تقصیر ماست؟

سجدے میں کہے جانے والے ربی الاعلی کی شان اور جلال اب باقی نہ رہا۔ یہ اس کا گناہ ہے یا ہماری اپنی تقصیر؟

ہر کسے بر جادۂ خود تند رو
ناقۂ ما بے زمام و ہرزہ دو !

اب تو بے مقصدیت کا یہ عالم ہے کہ ہر کوئی اپنے اپنے راستے پر بے مہار دوڑے جا رہا ہے، ہمارا ناقہ لگام کے بغیر اور آوارہ گرد ہے۔

صاحبِ قرآن و بے ذوق طلب
العجب ثم العجب ثم العجب !

مسلمان کے پاس قرآن موجود ہے مگر وہ ذوق طلب سے خالی ہے۔ العجب ! ثم العجب ! ثم العجب!

اس بند کا بنیادی مضمون مسلمانوں کی قرآن حکیم سے دوری اور پھر اس دوری کے نتیجے میں ان کی زندگی اور جملہ اعمال حیات کا روح سے محروم ہو جانا ہے۔ اس بند کا کلیدی شعر یہ ہے:

صاحب قرآن و بے ذوق طلب
العجب ثم العجب ثم العجب

یہ بند بھی کردار کے انہی مسائل کے بیان کا تسلسل ہے جن کا تذکرہ تیسرے بند میں کیا گیا ہے مسلمان کی شخصیت کے کھوکھلے پن کا ذکر کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ کبھی اس کے سجدوں سے زمین کانپتی تھی اور آسمان کی گردش کا تعین اس کے سجدے کرتے تھے، اگر پتھروں پر اس کے سجدوں کا نشان پڑتا تو وہ دھوئیں کی طرح ہوا میں تحلیل ہو جاتے۔ اب وہ سجدے محض رسم ہیں اور جسم کی نشست و برخاست کے علاوہ کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ یہ سجدے جس طرح اس کے دور پیری میں بکثرت نظر آتے ہیں اسی طرح اس کے سجدوں میں بھی رنگ پیری غالب ہے۔ ربی الاعلیٰ کی حقیقت سے اس کی ذات خالی ہو گئی ہے۔ یہ سب کس کی خطا ہے؟ اس کی اپنی یا اس کو گمراہ کرنے والے کی۔ اس کا تعین کچھ مشکل نہیں۔ ہر شخص بے لگام ہے اور بے منزل راہ حیات پر گامزن ہے۔ قرآن مجید جیسا ضابطہ حیات اس کے پاس ہے اس کے باوجود اس ضابطے کے تحت جس منزل کی نشاندہی کی گئی تھی اس کی طلب کا اس میں ذوق ہے، نہ ہی عالم نو کی تخلیق کا

کوئی جذبہ۔اس سے بڑھ کر افسوس ناک اور درد انگیز صورت حال اور کیا ہو سکتی ہے؟

بند

گر خدا سازد ترا صاحب نظر
روزگارے را کہ می آید نگر

اگر اللہ تعالیٰ تجھے صاحب نظر کر دے تو، تو آنے والے زمانے کو دیکھ لے۔

عقلہا بے باک و دلہا بے گداز
چشمہا بے شرم و غرق اندر مجاز

اس دور کے لوگوں کی عقل بے باک، دل بے سوز اور آنکھیں حیا سے خالی ہیں اور وہ حسن مجازی میں غرق ہیں۔

علم و فن، دین و سیاست، عقل و دل
زوج زوج اندر طواف آب و گل

اسی کا نتیجہ ہے کہ علم وفن ہو، دین وسیاست ہو، یا عقل و دل یہ سب مادیت کے طواف میں لگے ہوئے ہیں۔

آسیا آں مرزوبومِ آفتاب
غیر بیں، از خویشتن اندر حجاب

ایشیا جو آفتاب کی سرزمین تھی اپنے آپ سے چھپا ہوا اور دوسروں کو دیکھنے میں مصروف ہے۔

قلبِ او بے وارداتِ نو بنو
حاصلش را کس نگیرد باد و جو

اس کا قلب نئی واردات سے خالی ہے اس کے فکر کے نتائج کو کوئی دو کوڑی میں بھی نہیں پوچھتا۔

روزگارش اندریں دیرینہ دیر
ساکن و یخ بستہ و بے ذوق سیر

اس کہنہ دیر یعنی دنیا میں اس کی زندگی، ساکن، یخ بستہ اور ذوق جستجو کے بغیر ہے۔

صید ملّایان و نخچیرِ ملوک
آہوے اندیشہء او لنگ و لوک

وہ ملاؤں اور پادشاہوں کا شکار ہو چکا ہے اس کے فکر کا آ ہو لنگڑا لولا ہے۔

عقل و دین و دانش و ناموس و ننگ
بستہء فتراکِ لُردانِ فرنگ

مسلمان کی عقل، دین، دانش اور ناموس وننگ سب اہل مغرب کے شکار ہو چکے ہیں۔

تاختم بر عالمِ افکارِ او
بر دریدم پردۂ اسرارِ او

میں نے مغرب کے افکار کی دنیا کو چیلنج کیا ہے اور اس کی حقیقت کو کھول دیا ہے۔

درمیانِ سینہ دل خوں کردہ ام
تا جہانش را دگرگوں کردہ ام

میں نے اپنا دل خوں کر کے مسلمان کے جہان کو بدلا ہے۔

اس بند کا مضمون ملت اسلامیہ اور اقوام ایشیا کی زبوں حالی کا بیان ہے۔ جس کا سبب مغرب کی فکری اور عملی غلامی ہے۔ علامہ کی تمام علمی وفکری جد و جہد کا مقصد اس غلامی کے بندھن کو توڑنا اور اقوام ایشیا کو اس غلامی سے آزاد کرنا ہے۔ اس بند کا کلیدی شعر یہ ہے:

درمیان سینہ دل خوں کردہ ام
تا جہانش را دگر گوں کردہ ام

اے مسلمان! اگر اللہ تجھے صاحب نظر کرے اور تیری چشم بصیرت کو وا کرے تو، تو آنے والے زمانے کی تصویر بھی دیکھ سکتا ہے اور ان اسباب کو بھی آج کے مسلمان کی ذات میں مشاہدہ و ملاحظہ کر سکتا ہے جو اس کے حال کی تباہی اور اس کے مستقبل کی بے یقینی کی بنیاد ہیں۔ اس دور کا فتنہ یہ ہے کہ آج کے نوجوان کی عقل اور دل دونوں راہ حق سے منحرف ہو چکے ہیں۔ عقلیں بے باک ہیں اور دل بے سوز و گداز۔ سبب یہ ہے کہ آنکھیں حیا سے خالی ہیں اور وہ حسن حقیقی کی بجائے حسن مجاز کی طلب میں مگن ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ زندگی کا ہر شعبہ چاہے وہ علم وفن ہو، دین و سیاست ہو، فلسفہ وحکمت ہو، سب مادیت کی راہ پر گامزن ہیں۔ ایشیاء جو حکمت و دانائی اور دینی اقدار کے لحاظ سے آفتاب کی حیثیت رکھتا تھا اور کائنات انسانی کا حسن تھا وہ اپنے حسن سے بیگانہ اور اغیار کے عیب پر مبنی چہرے کو حسن سمجھ کر اس کے مشاہدے میں مگن ہے۔ جب وہ حقیقی

دولت حسن سے محروم ہوا تو اس کا قلب بھی تازہ واردات سے خالی ہو گیا۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس کا فکر بے وقعت ہو گیا اور اس کے فکر کے نتائج کی کوئی قدر و قیمت باقی نہ رہی۔ آج اس کی زندگی جمود کا شکار ہے اور یہ تازگی، عالم نو کی خلاقیت اور ذوق جستجو سے محروم ہو چکی ہے۔ وہ گشتہ سلطانی و ملائی و پیری ہے۔ اس کا کردار ہی نہیں اس کا فکر بھی پرواز سے محروم ہے۔ عقل و دانش کی روشنی کے لئے جب اس نے اپنے سر چشموں سے منہ پھیرا تو وہ فرنگیوں کے جعلی فکر کے جال میں جا پھنسا۔ میں نے اس دور میں اس ذمہ داری کو ادا کیا ہے کہ مشرق کے شعور پر مغرب کے افکار کا جو پردہ پڑ گیا ہے اس پردے کو چاک کر دوں۔ میں نے مشرق کے عقل اور دل کو بیدار اور زندہ کرنے کی جدوجہد اور سعی کی ہے۔ صرف عقل پر پڑے ہوئے مغربی افکار کے پردوں ہی کو میں نے چاک نہیں کیا بلکہ مشرق کے احوال کو منقلب کرنے کے لئے سوز، درد اور جستجو نے میرے سینے میں میرے دل کو لہولہو کر دیا ہے۔ یہ اسی سوز و گداز اور صدقِ آرزو کا اعجاز ہے کہ سحر فرنگیانہ کو توڑتے ہوئے میں نے مشرق کے جہاں کو دگرگوں کر دیا۔ (۵)

بند

من بطبع عصر خود گفتم دو حرف
کردہ ام بحرین را اندر دو ظرف

میں نے اپنے دور کے ذہن سے دو طرح سے کلام کیا ہے۔ اور دو برتنوں میں دو سمندر بند کر دیے ہیں۔

حرفِ پیچاپیچ و حرفِ نیش دار
تا کنم عقل و دل مرداں شکار

اس کے لیے میں نے پیچیدہ زبان اور دل کو موہ لینے والا انداز دونوں استعمال کیے ہیں تا کہ میں اس دور کے مردوں کے عقل و دل کو شکار کر سکوں۔

حرف تہ دارے باندازِ فرنگ
نالہ مستانہ از تارِ چنگ

میں نے مغرب کے انداز کے مطابق تہ دار انداز میں بھی کلام کیا ہے اور شعر کی صورت میں اپنے تارِ رباب سے نالہ مستانہ بھی بلند کیا ہے۔

اصلِ ایں از ذکر و اصلِ آں ز فکر
اے تو بادا وارثِ ایں فکر و ذکر

میرے شعر کی اصل ذکر ہے اور میرے حرف تہ دار کی اصل فکر ہے۔ خدا کرے کہ تو میرے ذکر و فکر کا وارث بنے۔

آبجویم از دو بحر اصلِ من است
فصلِ من فصل است وہم وصلِ من است

میں ایک آبجو ہوں میرا سرچشمہ دو بحر یعنی ذکر و فکر ہیں۔ میری جدائی جدائی بھی ہے اور وصل بھی۔

تا مزاجِ عصر من دیگر فتاد
طبعِ من ہنگامۂ دیگر نہاد

چونکہ میرے دور کا مزاج مختلف ہے اس لیے میں نے اس مزاج کے لیے مختلف طرح سے کلام کیا ہے۔

اس بند کا مضمون علامہ کی وہ کاوشیں ہیں جو انہوں نے ملت اسلامیہ کو مغرب کی ذہنی و فکری غلامی سے آزاد کرنے کے لیے کیں۔ یہ کاوشیں دو ہیں: علامہ کی شاعری اور ان کے خطبات یعنی تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ۔ اس بند کا کلیدی شعر یہ ہے:

اصل ایں از ذکر و اصل آں ز فکر
اے تو بادا وارث ایں فکر و ذکر

اس بند میں علامہ نے ان اقدامات کا ذکر کیا ہے جو انہوں نے دورِ حاضر کے فتنوں کا مقابلہ کرنے کے لئے آج کے نوجوان کے کردار کو زندہ کرنے کے لئے اور اسے عقل اور دل کے حوالے سے درپیش فتنوں کا سد باب کرنے کے لئے کیے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے دور کے ذہن سے دو طرح سے کلام کیا ہے اور میرا یہ کلام دو انداز سے کرنا ایسا ہی ہے جیسے میں نے دو مختلف برتنوں میں دو سمندر بند کر کے پیش کر دیئے ہیں۔ ایک کا عنوان حرف پیچا پیچ ہے اور ایک کا حرف نیشدار۔ حرف پیچا پیچ کا مقصود اس دور کی عقل کو مسخر کرنا ہے اور حرف نیشدار کا مقصود اس دور کے نوجوانوں کے دل کو متاثر کرنا ہے۔ حرف پیچا پیچ حرف تہہ دار ہے اور حرف

عیشد ار نالہ مستانہ ہے۔ حرف پیچا پیچ یا حرف تہہ دار سے مراد علامہ کے وہ سات خطبات [۶] ہیں اور نالہ مستانہ سے مراد علامہ کی شاعری [۷] ہے جسے وہ اپنے تارِ رباب سے بلند ہونے والی وہ صدا قرار دیتے ہیں جو سننے والوں کے روح اور دل کو اپنی گرفت میں لے لے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ میرے حرفِ تہہ دار کی اصل فکر ہے اور میرے نالہ مستانہ کی اصل ذکر ہے۔ اے نوجواں مسلم! یہ سب کچھ تیرے لئے ہے۔ میری تمنا ہے کہ تو میرے ذکر اور فکر کا وارث بن جائے۔ کیونکہ اگر تو نے دنیا میں اور زندگی میں کامیاب پرواز کرنی ہے تو یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک تو اپنے آپ کو ذکر اور فکر کے پروں کے ساتھ مسلح نہ کر لے۔ میں ایک زندہ رود ہوں، ایک رواں ندی ہوں، جس کی اصل یہ دو سمندر ہیں: فکر کا سمندر اور ذکر کا سمندر۔ میں فصل یعنی ہجر کا علمبردار بھی ہوں اور وصل کا علمبردار بھی۔ میرا وصل در اصل میرے ہجر ہی میں پوشیدہ ہے۔ چونکہ میرے دور کا مزاج مجھ سے پہلے ادوار کے مزاج سے مختلف ہے لہٰذا میں نے اپنے دور کے مزاج اور طبیعت کے تقاضوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ دو راستے اختیار کیے ہیں کہ ذکر کی حقیقت کو نالہ مستانہ کے ذریعے اور فکر کے نکات کو حرف تہہ دار کے ذریعے آج کی نسل کی عقل اور دل تک پہنچاؤں اور ان کو وصل سے آشنا کروں، ایسا وصل جو اپنے اندر فصل اور ہجر بھی رکھتا ہو کہ اس سے نوجوان خودگر بھی بنیں اور خود آشنا بھی۔ وہ حقیقت سے آگاہ بھی ہوں اور متعلق بھی۔

بند

نوجواناں تشنہ لب، خالی ایاغ
شستہ رو تاریک جان روشن دماغ

ہمارے نوجوان پیاسے بھی ہیں اور ان کے جام بھی خالی ہیں۔ اگرچہ ان کے چہرے تر و تازہ اور دماغ روشن ہیں مگر ان کا باطن تاریک ہے۔

کم نگاہ و بے یقین و نا امید
چشمِ شاں اندر جہاں چیزے ندید

یہ کم نگاہ، بے یقین اور مایوس ہیں۔ ان کی آنکھ کو دنیا میں کچھ نظر ہی نہیں آتا۔

ناکساں منکر ز خود مومن بغیر
خشت بند از خاکِ شاں معمارِ دیر

یہ اتنے بے مایہ ہو چکے ہیں کہ اپنی عظمت کے منکر اور غیروں کی عظمت کے معترف ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بت خانے کا معمار انہیں اپنے بت خانے کے لیے اینٹوں کے طور پر استعمال کرتا ہے۔

مکتب از مقصودِ خویش آگاہ نیست
تا بجذبِ اندرونش راہ نیست

مکتب، جہاں سے نوجوانوں کو خود آگہی ملنی تھی، اسے بھی اپنے مقصود سے آگاہی حاصل نہیں کیونکہ اس کی رسائی جذب اندروں تک نہیں۔

نورِ فطرت را زجانہا پاک شست
یک گلِ رعنا ز شاخ او نرست

اہل مکتب نے نوجوانوں کی جانوں کو نورِ فطرت سے محروم کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ مکتبوں کی شاخ سے ایک گل رعنا بھی پیدا نہیں ہوا۔

خشت را معمارِ ما کج می نہد
خوے بط با بچۂ شاہیں دہد

جب ہمارے معمار (اساتذہ) پہلی اینٹ ہی ٹیڑھی رکھتے ہیں، وہ شاہین بچے کو بطخ کے بچے کی خو سکھاتے ہیں۔

علم تا سوزے نگیرد از حیات
دل نگیرد لذّتے از واردات

جب تک علم زندگی سے سوز حاصل نہ کرے دل وارداتِ حیات کی لذت سے آشنا نہیں ہوتا۔

علم جز شرحِ مقاماتِ تو نیست
علم جز تفسیرِ آیات تو نیست

اے نوجوان! علم کا مقصد تو تیرے مقامات کی شرح اور تیری آیات کی تفسیر ہے۔

سوختن می باید اندر نارِ حس
تا بدانی نقرۂ خود را ز مس

آ گہی کی آگ میں جلنے کے بعد ہی انسان اپنی چاندی کو تانبے سے الگ کرسکتا ہے۔

علمِ حق اوّل حواس آخر حضور
آخرِ او می نگنجد در شعور

علمِ حق تو حواس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اور پھر وہ مشاہدہ اور حضوری بنتا ہے اس کے آخری مقامات عقل سے بالاتر ہیں۔

اس بند کا مضمون آج کے مسلم نوجوان کے کردار کا خاکہ ہے۔اس بند کو پڑھ کر موجودہ مسلم نوجوان کی شخصیت سامنے آجاتی ہے۔اس کی شخصیت کے یہ سارے نقائص ہمارے نظام تربیت کا شاخسانہ ہیں۔اس بند کے کلیدی اشعار یہ ہیں:

نوجوانان تشنہ لب، خالی ایاغ
شستہ رو، تاریک جاں، روشن دماغ
علم حق اول حواس، آخر حضور
آخر او می نگنجد در شعور

اس بند میں علامہ نے نوجوانوں کے کردار کے بنیادی نقائص اور خامیوں کا تذکرہ اور پھر ان اسباب کا ذکر کیا ہے جس کے باعث نوجوانوں کے کردار میں یہ خامیاں اور نقائص پیدا ہو گئے ہیں۔علامہ فرماتے ہیں کہ ہمارے نوجوان پیاسے ہیں، ان کے جام خالی ہیں، ان کے ظاہری چہرے روشن اور دماغ علم سے منور نظر آتے ہیں مگر ان کا باطنی وجود تاریک تر اور بصیرت کی آنکھ اندھی ہے۔یہی سبب ہے یہ کم نگاہ بھی ہیں اور بے یقین و مایوس بھی۔ان کی آنکھ دنیا میں ظاہری مادیت سے آگے گزر کر کچھ نہیں دیکھ سکتی۔چونکہ یہ اپنی حقیقت سے ناآشنا ہیں سو یہ اپنے وجود، اپنی خودی اور اپنی عظمت کے منکر ہیں۔یہ غیروں کی عظمتوں کے قائل اور انہی سے متاثر ہوکر اپنی زندگی کے معیارات کو طے کرنے والے ہیں۔جب انہوں نے اپنی ذات کی نفی کرکے اپنے آپ کو ذہنی، فکری اور عملی طور پر غیروں کے حوالے کردیا ہے تو اب اغیار انہیں اپنا خام مال سمجھتے ہیں اور اپنے بت خانوں کی تعمیر کے لئے انہی کو تعمیری مواد کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ہمارے نوجوان ان نقائص کا شکار کیوں ہوئے اس کا سبب ہمارا نظام تعلیم ہے۔ تعلیم بے مقصدیت کا شکار ہے۔ارباب علم و دانش کو، مکتب و اپنے مقصود کی کوئی خبر

نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ جذب اندروں تک رسائی نہیں پارہے۔ جو تعلیم انہوں نے نوجوانوں کو دی ہے اس تعلیم نے نوجوانوں کو نورفطرت سے محروم کردیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے مدارس اور مکاتب کی زمین بنجر ہے اوراس پہ اگنے والے تمام پودے بےگل اور بےثمر ہیں۔ اگر کردار کی پہلی اینٹ ہی ٹیڑھی رکھ دی جائے تو اس پر بہتر، درست اور پائیدار تعمیر کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ ہمارے مدارس نوجوانوں کو بطخ کی خصوصیات سکھا کرانہیں شاہین کیسے بنا سکتے ہیں۔ اس کے بعد علامہ اس نظام تعلیم کی بات کرتے ہیں جس کی آج کے نوجوانوں کو ضرورت ہے۔ اس بند میں نظام تعلیم کی پانچ یا اس علم کی پانچ خصوصیات بیان کرتے ہیں:

۱۔ علم کا سوز حیات سے تعلق ہونا چاہئے۔ یعنی علم سوز حیات سے پھوٹنا چاہئے۔ جب تک علم کی اصل اور خمیر عشق حق سے اور سوز حیات سے جنم نہ لے وہ شعور کو ان کیفیات اور واردات سے آشنا نہیں کرسکتا جو زندگی کے اعلیٰ مقامات کے حصول کے لئے ایک ناگزیر تقاضا ہیں۔

۲۔ علم صرف حروف، کلمات، عبارات اور تصورات سے آشنائی کا نام نہیں ہے بلکہ علم مقامات ذات کو اور خودی کی حقیقت اور ماہیت کو سمجھنے کا نام ہے۔ حقیقی علم وہی ہے جو نوجوانوں کو ان کی مخفی صلاحیتوں سے آشنا کرسکے اور ان کو اس بلند مقام پر فائز کرسکے جس سے وہ تسخیر کائنات کے امکانات سے آشنا ہو جائیں۔

۳۔ قابل اعتماد علم وہی ہے جو محسوسات کی نفی کی بجائے محسوسات کی شناخت، آگہی، حقیقت سے واقفیت اور محسوسات کی تسخیر کا درس دے۔ علم الاسماء کا مفہوم یہی ہے کہ ہر شے کی ماہیت اور حقیقت کا تسخیری استعداد کے ساتھ علم ہو۔ جب کائنات کے ظاہری اور مادی پہلو سے آگہی اور سائنس کے دیئے ہوئے منہاج کے مطابق اس کی تسخیر کرلی جائے تو اس کے بعد یہ نکتہ منکشف ہوتا ہے کہ انسان کی حیثیت اس کائنات میں وہی ہے جو تانبے کے سامنے سونے اور چاندی کی ہے۔

۴۔ حواس کی تربیت اور محسوسات کا علم صرف مادیت تک ہی محدود نہیں رہنا چاہیے بلکہ وہ علم حق کی پہلی سیڑھی یا پہلا قدم بننا چاہیے۔ علم وہی ہے جو آفاق سے شروع ہو اور حضوری حق تک لائے۔ یہاں علامہ آفاق اور انفس کی قرآنی اصطلاحات کے مفہوم کو بیان کرتے ہوئے

اس حقیقت کا انکشاف کرتے ہیں کہ علم حق کا آغاز حواس خمسہ سے ہوتا ہے لیکن اس کی تکمیل تب ہوتی ہے جب اس میں شان حضوری پیدا ہو جائے۔ (۸)

۵۔ علم آگہی کے اس کمال اور معراج تک پہنچائے جس کا احاطہ عقلی استدلالی یا عام شعور نہیں کرسکتا۔ ظاہر ہے کہ یہ منزل محض مادی علوم یا سائنسی علوم یا عقلی علوم کے ذریعے ممکن نہیں بلکہ اس منزل تک پہنچنے کے لئے قرآن حکیم کی رہنمائی اور چشم بصیرت کا وا ہونا ضروری ہے۔

بند

صد کتاب آموزی از اہل ہنر
خوشتر آن درسے کہ گیری از نظر

تو نے اہل علم سے تو سیکڑوں کتابیں پڑھی ہیں مگر بہترین درس وہی ہے جو نگاہ سے ملے۔

ہر کسے زاں مے کہ ریزد از نظر
مست میگردد بانداز دگر

نظر سے ملنے والی شراب سے ہر شخص اپنے اپنے ظرف کے مطابق مختلف انداز سے متاثر ہوتا ہے۔

از دمِ بادِ سحر میرد چراغ
لالہ زاں بادِ سحر، مے در ایاغ

جس طرح باد سحر کا جھونکا چراغ کو بجھا دیتا ہے مگر اس سے گل لالہ کا جام شراب سے بھر جاتا ہے۔

کم خور و کم خواب و کم گفتار باش
گردِ خود گردندہ چوں پرکار باش

کم کھا، کم سو، کم بات کر۔ پرکار کی مانند اپنے گرد گردش کر یعنی اپنی نگہبانی کر۔

ر منکر حق نزدِ ملا کافر است
منکر خود نزدِ من کافر تر است

ملا کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا منکر کافر مگر میرے نزدیک اپنی حقیقت کا منکر بڑا کافر ہے۔

آں بہ انکارِ وجود آمد 'عجول'
ایں 'عجول' و ہم 'ظلوم' و ہم 'جہول'

وہ تو حق تعالیٰ کا انکار کر کے جلد باز بنا مگر یہ جلد باز بھی، ظالم بھی اور کم علم و جاہل بھی۔

شیوہ اخلاص را محکم بگیر
پاک شو از خوفِ سلطان و امیر

اخلاص کے طریقے پر استقامت اختیار کر اور سلطان و میر کے خوف سے آزاد ہو جا یعنی صرف اللہ تعالیٰ کا خوف اختیار کر۔

عدل در قہر و رضا از کف مدہ
قصد در فقر و غنا از کف مدہ

غصے میں ہو یا خوشی کی حالت میں عدل کو ہاتھ سے نہ دے اور افلاس ہو یا امارت میانہ روی کا طریقہ ترک نہ کر۔

حکم دشوار است؟ تاویلے مجو
جز بہ قلبِ خویش قندیلے مجو

اگر احکام الٰہی مشکل ہوں تو ان کی تاویل نہ تلاش کر۔ راہ حق میں صرف اپنے قلب سے روشنی حاصل کر۔

حفظِ جاں ہا ذکر و فکرِ بے حساب
حفظِ تن ہا ضبطِ نفس اندر شباب

روح کی حفاظت بے حساب ذکر و فکر سے ہے اور بدن کی حفاظت جوانی میں ضبط نفس سے ہے۔

حاکمی در عالمِ بالا و پست
جز بحفظِ جان و تن ناید بدست

دنیا و آخرت کے اعلیٰ مراتب جان و تن کی حفاظت کے بغیر ہاتھ نہیں آتے۔

لذّتِ سیر است مقصودِ سفر
گر نگہ بر آشیاں داری مپر

سفر کا مقصود لذت سیر ہے اگر تو نے سفر کے دوران بھی آشیاں پر نظر رکھی تو سفر نہ کر۔

ماہ گردد تا شود صاحب مقام
سیرِ آدم را مقام آمد حرام

چاند گردش کرتا ہے تا کہ ماہ کا دل بن جائے لیکن سیر آدم کی کوئی منزل نہیں بلکہ ہر منزل کے بعد اس کے پیش نظر ایک نئی منزل ہوتی ہے۔

زندگی جز لذّتِ پرواز نیست
آشیاں با فطرتِ او ساز نیست

زندگی لذت پرواز کے علاوہ اور کچھ نہیں۔آشیانہ اس کی فطرت کو راس ہی نہیں آتا۔

رزقِ زاغ و کرگس اندر خاکِ گور
رزقِ بازاں در سوادِ ماہ و ہور

کوے اور کرگس کا رزق قبر کی مٹی میں یعنی مردار ہے لیکن باز اپنا رزق ماہ و آفتاب کی فضا سے حاصل کرتا ہے۔

اس بند کا مضمون نوجونوں کے کردار کا پروٹوکول اور ضابطہ عمل ہے۔ آٹھویں بند سے تیرھویں بند تک علامہ نے نوجوانوں کو تعمیر کردار کے لیے وہی ہدایات تلقین کی ہیں جو پاکان امت ہمیشہ تلقین کرتے رہے ہیں۔نظم کے اس حصے میں علامہ غزالی، سعدی، عطار، رومی اور علی ہجویری کے انداز میں نوجوانوں سے کلام کرتے نظر آتے ہیں۔اس بند کے کلیدی اشعار یہ ہیں:

کم خور و کم خواب و کم گفتار باش
گرد خود گردندہ چوں پرکار باش
شیوہ اخلاص را محکم بگیر
پاک شو از خوف سلطان و امیر
حفظ جاں ہا ذکر و فکر بے حساب
حفظ تن ہا ضبط نفس اندر شباب

اس بند میں علامہ نے ان بنیادی اوصاف کا ذکر کیا ہے جو ایک نوجوان کے کردار کا حصہ ہونے چاہییں۔علامہ فرماتے ہیں کہ تو نے ظاہری علم رکھنے والوں سے سیکڑوں کتب پڑھ لی ہیں مگر یہ وہ علم ہے جس سے چشم بصیرت اور دل کی آنکھ روشن نہیں ہوتی۔وہ علم جو من کی دنیا کو آباد کرتا ہے وہ اہل ظاہر سے نہیں بلکہ اہل نظر سے ملتا ہے۔یہ الگ بات کہ اہل نظر سے ملنے والا علم ہر ایک کو اس کی استعداد کے مطابق فیض یاب کرتا ہے۔باد سحر گاہی کا جھونکا چراغ کو تو بجھا دیتا

ہے مگر گل لالہ کے جام کو شراب سے پر کر دیتا ہے اور اسے تازگی اور شگفتگی عطا کرتا ہے۔ اہل نظر کی نسبت اسی وقت فیض دیتی ہے جب اہل نظر کے طریق کو اختیار کیا جائے جس کا پہلا قدم من کو تن پر ترجیح دینا ہے۔ یہاں علامہ تن کی بجائے من کی تعمیر کے لئے وہی درس دے رہے ہیں جو صوفیہ کا درس ہے۔ جو درس حضرت عثمان ہارونی کو ان کے شیخ نے دیا۔ جس کا تذکرہ بعد کے صوفیہ نے بھی کیا۔ علامہ فرماتے ہیں کہ کم کھا، کم سو اور کم کلام کر اور پرکار کی مانند اپنی ذات کے گرد گردش کرتے ہوئے اپنی حفاظت کر۔ اپنی حفاظت کی اہمیت یہ ہے کہ ملاّ کے نزدیک تو کافر وہ ہے جو اللہ کا انکار کرے مگر میرے نزدیک اس سے بڑا کافر وہ ہے جو اپنی ذات اور اپنی استعدادات کا اور اللہ کی طرف سے عطا کی گئی عظمتوں کا انکار کرے۔ جو شخص بھی وجود کا، چاہے وہ وجود حق ہو یا اپنا وجود ہو، انکار کرتا ہے وہ جلد باز بھی ہے، ظالم بھی اور جاہل بھی۔ تجھے چاہئے کہ تو اخلاص کو اپنا شیوہ حیات بنا لے۔ اخلاص کو شیوہ حیات بنانے سے ہی انسان میں وہ ہمت، جرأت اور استغناء پیدا ہوتا ہے کہ وہ سلطان اور امیر کے خوف سے آزاد ہو جاتا ہے۔ تیری زندگی عدل پر استوار ہونی چاہئے۔ غصہ ہو یا خوشی دوسروں کے ساتھ معاملات میں عدل کو ہاتھ سے نہ جانے دے۔ افلاس ہو یا امارت اپنے ذاتی معاملات کو عدل اور میانہ روی سے خالی نہ رکھ۔ زندگی کے ہر معاملے میں ذاتی منشاء کی بجائے احکام الٰہی تیری ترجیح ہونے چاہئیں۔ احکام الٰہی مشکل ہی کیوں نہ ہو تاویل اور رخصت کا راستہ اختیار نہ کر بلکہ احکام الٰہی پر ہر حال میں عمل کر تاکہ تیرا دل روشن ہو جائے روح کی حفاظت اور جان کی حفاظت بے حساب ذکر و فکر میں ہے اور بدن کی حفاظت جوانی میں ضبط نفس سے ہے۔ جان اور بدن یعنی ظاہر اور باطن کی حفاظت کے بغیر دنیا و آخرت کی اعلیٰ منزلیں نصیب نہیں ہو سکتیں۔ زندگی صرف سفر اور لذت پرواز کا نام ہے۔ آشیاں بندی اور آشیاں پر نگاہ رکھنا کبھی بھی سفر میں آگے نہیں بڑھنے دیتا۔ چاند سفر میں رہتا ہے تاکہ وہ بدر یعنی ماہ کامل بن جائے یعنی بدر جیسی ہمہ گیر چمک دمک سفر ہی کا نتیجہ ہے۔ لیکن آدم کی منزلیں اس سے بلند تر ہیں۔ کیونکہ چاند بدر بن کہ مطمئن ہو جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ پھر سے اپنی چمک کھونے لگتا ہے۔ مگر آدم کی منزل کہیں سکون یا ٹھہراؤ نہیں بلکہ ہر بلند تر منزل پر پہنچنے کے بعد اس کے سامنے ایک اور بلند درجہ موجود ہوتا ہے جسے حاصل کرنے کے لئے اس نے سفر کرنا ہوتا ہے۔ زندگی صرف لذت پرواز ہے، آشیانہ زندگی کے لئے موت ہے۔ تاہم

اس کا تعین زندگی کی ترجیحات سے ہوتا ہے کیونکہ کوے اور کرگس کا رزق تو مردے ہیں جب کہ باز کا رزق سورج اور آفتاب کی فضاؤں میں ہے۔

بند

سرِّ دین صدق مقال اکلِ حلال
خلوت و جلوت تماشاے جمال!

دین کا راز سچ بولنے، حلال کھانے اور خلوت و جلوت میں حق تعالیٰ کے جمال کے نظارہ یعنی حضوری میں ہے۔

در رہِ دیں سخت چوں الماس زی
دل بحق بر بند و بے وسواس زی

دین کی راہ میں الماس کی طرح سخت بن کر زندگی بسر کر۔ اللہ تعالیٰ سے دل لگا اور ہر قسم کے وسوسہ سے آزاد ہو جا۔

سرّے از اسرارِ دیں بر گویمت
داستانے از مظفر گویمت

میں تیرے سامنے اسرار دین سے ایک سر بیان کرتا ہوں۔ جس کی وضاحت کے لیے سلطان مظفر (۹) کا تذکرہ کرتا ہوں۔

اندر اخلاصِ عمل فردِ فرید
پادشاہے با مقامِ بایزید

وہ اخلاصِ عمل میں بے مثل تھا۔ بادشاہ ہوتے ہوئے وہ بایزید بسطامی کے تقویٰ اور اخلاص عمل کا حامل تھا۔

پیش او اسپے چو فرزنداں عزیز
سخت کوش چون صاحب خود درستیز

اس کے پاس ایک گھوڑا تھا جو اسے اپنے بیٹوں کی طرح عزیز تھا۔ وہ گھوڑا بھی اپنے مالک کی طرح سخت کوش تھا۔

سبزہ رنگے از نجیبانِ عرب
باوفا، بے عیب، پاک اندر نسب

وہ گھوڑا خالص عربی النسل، سبزہ رنگ، باوفا، بے عیب اور اعلیٰ نسل سے تھا۔

مردِ مومن را عزیز اے نکتہ رس
چیست جز قرآن و شمشیر و فرس؟

اے نکتہ رس! تو سمجھ لے کہ مردمومن کو قرآن حکیم، شمشیر اور گھوڑے کے علاوہ اور کوئی چیز محبوب نہیں ہوسکتی۔

من چہ گویم وصفِ آں خیر الجیاد
کوہ و رُوے آبہا رفتے چو باد

میں اس اصیل ونجیب کا کیا وصف بیان کروں وہ پہاڑوں اور دریاؤں سے ہوا کی طرح گزر جاتا تھا۔

روزِ ہیجا از نظر آمادہ تر
تند بادے طائفِ کوہ و کمر!

وہ میدان جنگ دیکھتے ہی چست و چوبند ہوجاتا تھا اور کوہ و کمر کو تیز ہوا کی طرح طے کرلیتا تھا۔

در تگِ او فتنہ ہاے رستخیز
سنگ از ضربِ سُمِ او ریز ریز

اس کی تگ و دو میں قیامت کی سی سرگرمی تھی۔اس کے سم کی ضرب سے پتھر پاش پاش ہوجاتے تھے۔

روزے آں حیواں چو انساں ارجمند
گشت از دردِ شکم زار و نژند

ایک دن وہ گھوڑا جو انسان کی طرح ارجمند تھا دردِ شکم سے کمزور اور بے حال ہوگیا۔

کرد بیطارے علاجش از شراب
اسپِ شہ را وارہاند از پیچ و تاب

جانوروں کے معالج نے شراب سے اس کا علاج کیا اور بادشاہ کے گھوڑے کو درد سے رہائی

دلائی۔

شاہِ حق بیں دیگر آں یکراں نخواست
شرعِ تقویٰ از طریقِ ما جداست

مگر شراب سے علاج کے بعد حق پرست بادشاہ نے پھر اس گھوڑے پر سواری نہ کی۔ اہل تقویٰ کا راستہ ہمارے راستوں سے الگ ہے۔

اے ترا بخشد خدا قلب و جگر
طاعتِ مردِ مسلمانے نگر

اللہ تعالیٰ تجھے قلب وجگر عطا فرمائے تاکہ تو دیکھ لے کہ مسلمان کی فرمانبرداری کیا ہے۔

اس بند کا مضمون بندہ مومن کے کردار کے دو لازمی اور بنیادی اوصاف ہیں: صدق مقال اور اکل حلال۔ علامہ نے ان اوصاف کو عملاً اختیار کرنے کے حوالے سے ایک مسلمان حکمران کے کردار کو بطور مثال بیان کیا ہے۔ اس بند کا کلیدی شعر یہ ہے:

سر دیں صدق مقال، اکل حلال
خلوت و جلوت تماشائے جمال

علامہ فرماتے ہیں کہ دین کی حقیقت اور راز یہ ہے کہ بندہ تین امور کا ہر حال میں پابند ہو صدق مقال یعنی ہر حال میں سچ بولنا، اکل حلال یعنی ہر حال میں رزق حلال کھانا اور خلوت ہو یا جلوت دونوں صورتوں میں حضوری حق میں رہنا۔ دین کی راہ میں الماس کی طرح سخت، پائیدار اور مستقیم ہونا چاہئے۔ بندہ مومن کی شان یہ ہے کہ جب وہ اپنے دل کو تعلق باللہ سے مستحکم کر لیتا ہے تو پھر ہر طرح کے وسوسے سے آزاد ہو جاتا ہے:

گر خداداری از غم آزاد شو
از اندیشہ بیش و کم آزاد شو

اور یہ حال صرف صدق مقال، اکل حلال اور حضوری حق سے نصیب ہوتا ہے۔ اب علامہ اس کی مثال ایک مسلمان حکمران سلطان مظفر کی زندگی سے دیتے ہیں کہ وہ بادشاہ ہونے کے باوجود بایزیدؒ کے کردار اور احوال کا حامل تھا۔ اخلاص عمل میں وہ بے مثل تھا۔ اس کے پاس ایک گھوڑا تھا جسے وہ اپنے بیٹوں کی طرح عزیز رکھتا تھا۔ کیونکہ وہ گھوڑا اپنے مالک کے ہر سفر اور مہم

میں شریک تھا۔ وہ خالص عربی النسل، باوفا، بے عیب اور اعلیٰ نسب کا گھوڑا تھا۔ علامہ فرماتے ہیں کہ جاننے والے جانتے ہیں کہ بندہ مومن کے لئے پسندیدہ ترین چیزیں تین ہی ہیں: قرآن حکیم، شمشیر اور سواری۔ کیونکہ انہی تین اسلحوں سے وہ اپنے کردار کی تعمیر بھی کرتا ہے اور پیغام حق کے فروغ وابلاغ کی جدوجہد بھی۔ سلطان مظفر کے گھوڑے کے اوصاف کا یہ عالم تھا کہ وہ پہاڑوں اور دریاؤں سے ہوا کی طرح گزرتا تھا۔ میدان جنگ کو دیکھتے ہی وہ چاق و چوبند ہو جاتا تھا اور تیز ہوا کی طرح کوہ و کمر سے گزرنے لگتا۔ اس کی تگ و دو میں قیامت کے فتنے تھے۔ اس کی سم کی ایک ضرب سے پتھر ریزہ ریزہ ہو جاتے تھے۔ ایک مرتبہ وہ گھوڑا بیمار ہو گیا اور درد شکم سے کمزور اور بے حال ہو گیا۔ جب معالج نے اس کا علاج شروع کیا تو اس کا علاج شراب سے کیا گیا جس کے نتیجے میں گھوڑا شفایاب ہو گیا۔ مگر جب بادشاہ کو یہ پتہ چلا کہ گھوڑے کا علاج شراب سے کیا گیا ہے تو اس نے اس گھوڑے پر سوار ہونے سے انکار کر دیا اور کہا کہ ہمارا طریقہ تقویٰ کا طریقہ ہے اور یہ اہل دنیا کے طریقوں سے جدا ہے۔ اے مرد مسلم! اگر تو صاحب قلب و جگر ہے تو چشم بصیرت سے دیکھ کہ مرد مسلماں کی اطاعت کا عالم کیا ہے!

بند

دیں سراپا سوختن اندر طلب
انتہایش عشق و آغازش ادب

دین کیا ہے اللہ تعالی کی طلب میں اپنے آپ کو جلا دینا۔ دین کی ابتدا ادب ہے اور انتہا عشق۔

آبروے گل ز رنگ و بوے اوست
بے ادب، بے رنگ و بو، بے آبروست

پھول کی آبرو، رنگ اور خوشبو سے ہے۔ چونکہ بے ادب رنگ و بو سے خالی ہے اس لیے بے آبرو ہے۔

نوجوانے را چو بینم بے ادب
روزِ من تاریک می گردد چو شب

جب میں کسی نوجوان کو بے ادب دیکھتا ہوں تو میرا دن رات کی طرح تاریک اور سیاہ ہو جاتا ہے۔

تاب و تب در سینہ افزاید مرا
یاد عہد مصطفٰی آید مرا

جب مجھے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مبارک دور یاد آتا ہے جب ہر کوئی سراپا ادب تھا تو میرے دل کی روشنی بڑھ جاتی ہے۔

از زمانِ خود پشیماں می شوم
در قرونِ رفتہ پنہاں می شوم

مگر میں اپنے دور کو دیکھ کر پشیمان ہو جاتا ہوں اور اپنے آپ کو قرونِ رفتہ کے تصور میں گم کر دیتا ہوں۔

سترِ زن یا زوج یا خاک لحد
سترِ مرداں حفظِ خویش از یارِ بد

یاد رکھ کہ عورت کا ستر اس کا خاوند ہے یا قبر اور مرد کا ستر بری صحبت سے اپنے آپ کو بچانا ہے۔

حرفِ بد را بر لب آوردن خطاست
کافر و مومن ہمہ خلقِ خداست

زبان پر بری بات لانا درست نہیں۔ کافر ہو یا مومن سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں، سب سے حسن سلوک کرنا چاہیے۔

آدمیت احترامِ آدمی
با خبر شو از مقامِ آدمی

آدمیت احترام آدمی کا نام ہے۔ تو آدمی کا مقام پہچان۔

آدمی از ربط و ضبط تن بہ تن
بر طریق دوستی گامے بزن

ایک دوسرے کے ساتھ تعلق قائم کرنا اور اس تعلق کو ضبط کے تحت رکھنا ہی آدمیت ہے۔ یہی طریق دوستی ہے تو اسے بھی اختیار کر۔

بندۂ عشق از خدا گیرد طریق
می شود بر کافر و مومن شفیق

بندہ عشق اللہ تعالیٰ کا راستہ اختیار کرتے ہوئے کافر و مومن دونوں پر شفیق ہوتا ہے۔

کفر و دیں را گیر در پہنائے دل
دل اگر بگریزد از دل، وائے دل

کفر و دیں کو دل کی گہرائی میں رکھ۔ ایسے دل پر افسوس ہے جو دوسرے دل سے گریز کرے۔

گرچہ دل زندانی آب و گل است
ایں ہمہ آفاق آفاقِ دل است

اگرچہ دل آب و گل یعنی بدن کے اندر ہے مگر سارا عالم دل ہی کا آفاق ہے۔

یہ بند بھی نویں بند کا تسلسل ہے۔ اس بند کا مضمون ادب، حیا، احترام آدمیت اور حسن خلق ہے۔ اس بند کے کلیدی اشعار یہ ہیں:

نوجوانے را چو بینم بے ادب
روز من تاریک می گردد چو شب
آدمیت احترام آدمی
باخبر شو از مقام آدمی

دین کیا ہے اللہ کی طلب اور آرزو میں اپنے آپ کو جلا دینا۔ دین کی ابتداء ادب سے ہوتی ہے اور انتہاء عشق پر۔ پھول کی آبرو اس کے رنگ و خوشبو سے ہے چونکہ بے ادب بے رنگ و بو ہے اس لئے وہ آبرو سے محروم رہتا ہے۔ آج جب میں کسی نوجوان کو دیکھتا ہوں کہ وہ ادب سے محروم، بے ادب ہے تو میرا دل رات کی تاریکیوں میں ڈوب جاتا ہے۔ میرے دل کا اضطراب بڑھ جاتا ہے اور مجھے وہ دور یاد آتا ہے جب حضور اکرم ﷺ کی مجلس میں صحابہ کرام اس طرح بیٹھے ہوتے تھے گویا ان کے سروں پر پرندے بیٹھے ہیں اور اگر وہ ذرا بھی حرکت کریں گے تو پرندے اڑ جائیں گے۔ میں اپنے دور سے پشیماں ہو جاتا ہوں اور اپنے آپ کو گزرے ہوئے دور کی یاد میں چھپا دیتا ہوں۔ ادب مرد کے لئے بھی ہے اور عورت کے لئے بھی۔ عورت کا ادب یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو مستور رکھے۔ عورت کا ستر اس کا شوہر ہے یا پھر قبر ہے۔ جب کہ مرد کا ستر اپنے آپ کو بری صحبت سے بچانا ہے۔ ادب کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ آدمی کا دوسرے لوگوں سے ربط اور تعلق کیسا ہو۔ زبان پر بری بات لانا صاحب ادب کا شیوہ نہیں۔ آدمی کافر ہو یا مومن سب

اللہ کی مخلوق ہیں۔ آدمیت احترام آدمی کا نام ہے۔ تجھے چاہئے کہ تو آدمی کے مقام کو پہچانے۔ آدمیت یہ ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ افراد معاشرہ کا تعلق ہو اور یہ تعلق مضبوط سے مضبوط تر ہوتا چلا جائے۔ یہی طریق زندگی ہے اور اسی پر آگے بڑھنا چاہئے۔ بندہ مومن وہ ہے جو بندہ عشق ہو اور بندہ عشق کافر اور مومن دونوں کے لیے سراپا شفقت ہوتا ہے اور یہی طریق خداوند ہے۔ کفر ہو یا دین اسے دل کی گہرائی میں رکھ۔ ایسے دل پر افسوس ہے جو دوسرے دلوں سے دور رہے۔ دل اگرچہ بدن کے اندر چھپا ہوا ہے یعنی ظاہراً ایک محدود سی شے ہے مگر اس کی وسعتیں آفاق سے بھی بڑھ کر ہیں۔

بند

گرچہ باشی از خداوندانِ دہ
فقر را از کف مدہ، از کف مدہ

خواہ تو کتنا بڑا جاگیردار ہو پھر بھی فقر کو ہرگز نہ چھوڑنا۔

سوزِ او خوابیدہ در جانِ تو ہست
این کہن مے از نیاگانِ تو ہست

فقر کا سوز تیری جان میں چھپا ہوا ہے۔ یہ وہ شراب ہے جو تیرے بزرگوں کی عطا ہے۔

در جہاں جز دردِ دل ساماں مخواہ
نعمت از حق خواہ و از سلطاں مخواہ

دنیا میں درد دل کے علاوہ کسی اور سامان کی خواہش نہ رکھ۔ جو بھی نعمت چاہتا ہے اللہ تعالیٰ سے مانگ کسی بادشاہ سے نہ سوال کر۔

اے بسا مردِ حق اندیش و بصیر
می شود از کثرتِ نعمت ضریر

بہت سے حق اندیش اور بینا لوگ ایسے ہیں جو کثرت نعمت کیباعث درد دل اور نور بصیرت سے محروم ہیں۔

کثرتِ نعمت گداز از دل برد
ناز می آرد نیاز از دل برد

کثرت نعمت دل سے گداز ختم کر دیتی ہے۔ اس سے دل میں غرور پیدا ہو جاتا ہے اور عاجزی جاتی رہتی ہے۔

سالہا اندر جہاں گردیدہ ام
نم بہ چشم منعماں کم دیدہ ام

میں نے برسوں دنیا میں سفر کیا ہے مگر میں نے دولتمندوں کی آنکھوں میں نمی بہت کم ہی دیکھی ہے۔

من فدائے آنکہ درویشانہ زیست
وائے آں کو از خدا بیگانہ زیست

میں اس پر قربان جو درویشانہ زندگی بسر کرتا ہے۔ افسوس اس پر جو اللہ تعالیٰ سے غافل اور دنیا میں ہی مگن رہتا ہے۔

یہ بند نویں اور دسویں بند کا تسلسل ہے۔ اس بند کا مضمون فقر ہے۔ یہاں علامہ نے فقر کا مفہوم بھی بیان کر دیا ہے۔ دولت دنیا پر دولت دل وحق کو ترجیح دینا اور سلطان و میر کی بجائے ساری امیدیں حق سے وابستہ کرنا فقر ہے۔ اس بند کا کلیدی شعر یہ ہے:

در جہاں جز درد دل ساماں مخواہ
نعمت از حق خواہ و از سلطاں مخواہ

اس بند میں علامہ نے درد دل کی اہمیت بیان کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ زندگی کا حسن فقر، درد و سوز اور آرزو مندی ہے۔ تو چاہے کتنا ہی بڑا ہو دولت منداور صاحب جاگیر و جائیداد ہو تجھے فقر ترک نہیں کرنا چاہئے۔ فقر کا سوز تیرے بدن میں روح کی طرح آباد ہے۔ یہ وہ شراب ہے جو تیرے بزرگوں کا ورثہ ہے۔ اس ورثے کو دولت دنیا سے زیادہ اہمیت دے۔ دنیا میں رہتے ہوئے درد دل کے علاوہ کسی اور دولت کی آرزو نہ رکھ۔ تو جو بھی نعمت چاہتا ہے اللہ سے مانگ۔ دنیا کے بادشاہوں کے سامنے دست سوال دراز نہ کر۔ دنیا کی نعمتوں کی کثرت اچھی شے ہے مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ دولت دنیا کی کثرت بہت سے حق اندیش اور بینا لوگوں کو حق اندیشی اور دل کی روشنی سے محروم کر دیتی ہے۔ دولت اور مال دنیا کی کثرت دل سے سوز و گداز ختم کر دیتی ہے۔ عاجزی کی جگہ دل کو غرور و تکبر اور تمرد کی آماجگاہ بنا دیتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ میری

زندگی کا تجربہ ہے میں برسوں دنیا میں سفر کرتا رہا ہوں، ملکوں ملکوں گیا، دولت مندوں کو دیکھا لیکن دولت مندوں کی آنکھوں میں مجھے نمی کم ہی نظر آئی۔ میں اس شخص پر قربان جس کی زندگی درویشانہ زندگی ہے یعنی اس کی زندگی سوزِ حق سے منور ہے اور اس شخص پر افسوس جو اس تھوڑی سی زندگی کو خدا سے بیگانہ رہتے ہوئے گزار دیتا ہے۔

بند

در مسلماناں مجو آں ذوق و شوق
آں یقین، آں رنگ و بو، آں ذوق وشوق

اے نوجوان! آج کے مسلمانوں میں اس ذوق وشوق، یقین اور اس رنگ و بو کی تلاش نہ کر۔

عالماں از علمِ قرآں بے نیاز
صوفیاں درندہ گرگ و مُو دراز

کیونکہ آج کے عالم قرآن حکیم کے علم سے بیگانہ ہیں اور مودراز صوفی خونخوار بھیڑیے ہیں۔

گرچہ اندر خانقاہاں ہاے و ہوست
کو جوانمردے کہ صہبا در کدوست

اگرچہ ان کی خانقاہوں میں ہاو ہو کا ظاہری شور ہے مگر ان میں کوئی ایسا جوانمرد نہیں جس کے پیانے میں شرابِ (معرفت) ہو۔

ہم مسلمانانِ افرنگی مآب
چشمۂ کوثر بجویند از سراب

وہ مسلمان جو مغرب سے متاثر ہیں سراب میں سے چشمہ کوثر ڈھونڈ رہے ہیں۔

بے خبر از سرِّ دین اند ایں ہمہ
اہلِ کین اند اہلِ کین اند ایں ہمہ

یہ سب لوگ دین کے راز سے بے خبر ہیں۔ یہ اہل دین نہیں بلکہ اہل کین (باہمی عداوت اور کینہ رکھنے والے) ہیں۔

خیر و خوبی بر خواص آمد حرام
دیدہ ام صدق و صفا را در عوام

آج ہمارے خواص میں کوئی خیر وخوبی نظر نہیں آتی جبکہ میں نے عوام میں صدق وصفا دیکھا ہے۔

'اہلِ دیں را باز دان از اہل کیں
ہم نشینِ حق بجو با او نشیں'

اہل کین اور اہل دین میں امتیاز پیدا کر۔ مرد حق کی تلاش کر اور اسی کی صحبت اختیار کر۔

کرگساں را رسم و آئیں دیگر است
سطوتِ پروازِ شاہیں دیگرست

یادرکھ کہ کرگسوں (گدھ) کا رسم وآئین اور ہے اور شاہین کی پرواز کی شان اور ہے۔

علامہ نے تسلسل سے تشکیل کردار کے اصول بیان کرتے ہوئے بارھویں بند میں اس مضمون کو دوبارہ بیان کر دیا جس کا ذکر وہ تیسرے سے ساتویں بند تک کر چکے یعنی ہمارے ملی و قومی کردار کے زوال کا سبب کیا ہے؟ یہ اسباب تین ہیں:

علمائے سو، جعلی صوفیہ اور مغرب زدہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ۔ بار دگر اس مضمون کو بیان کرنا ظاہر کرتا ہے کہ علامہ کے نزدیک ان تین طبقات کا کردار ملت کے لیے کتنا تباہ کن ہے۔ اس بند کا کلیدی شعر یہ ہے:

خیر و خوبی بر خواص آمد حرام
دیدہ ام صدق و صفا را در عوام

علامہ فرماتے ہیں کہ اس دور کے مسلمان ذوق وشوق، یقین، مومنانہ رنگ و بو اور سوز و مستی سے محروم ہیں۔ علمائے دین قرآن حکیم کے علم سے بے نیاز ہیں اور صوفی مو دراز درندے اور بھیڑیے ہیں جو روحانیت کے نام پر مخلوق خدا کو لوٹ رہے ہیں اگر چہ ان کی خانقاہوں میں ہو حق کی ضرب اور شور تو ضرور برپا ہے مگر ان میں کوئی ایسا مرد حق آگاہ نہیں کہ جس کے جام میں شراب معرفت و وحدت بھی ہو۔ وہ مسلمان جو مغرب سے تعلیم حاصل کر کے آئے ہیں انہوں نے اپنا آئیڈیل مغرب ہی کو بنالیا ہے یعنی وہ سراب میں چشمہ کوثر کو تلاش کر رہے ہیں۔ یہ سب لوگ علمائے دین ہوں، صوفیہ یا مغرب زدہ اہل علم دین کی حقیقت سے بے خبر ہیں سچ بات تو یہ ہے کہ یہ اہل دین نہیں اہل کین ہیں یعنی ان کے دل عداوتوں سے پر ہیں۔ یہ وہ خواص ہیں جو ہر طرح کی خیر اور خوبی سے محروم ہیں جب کہ خواص کے مقابل عوام ہی وہ طبقہ ہے جس میں صدق

اور صفا کی قدریں ابھی زندہ ہیں۔ ہمارے اہل دین تو اہل کین ہیں یعنی دین داروں اور عداوتیں پالنے والوں میں فرق کرنا چاہئے۔ تجھے اہل درد کی صحبت اختیار کرنی چاہئے نہ کہ نام نہاد دین دار اہل عداوت کی۔ کرگسوں کا طریق زندگی شاہین کے طریق زندگی سے بالکل مختلف ہے۔ کیونکہ کرگس معمولی مفاد کے حصول کے لئے ادنی سے ادنیٰ درجے تک گر سکتا ہے جب کہ شاہین کے پیش نظر بلند پروازی اور اعلیٰ منزلیں ہوتی ہیں۔

بند

مرد حق از آسماں افتد چو برق
ہیزمِ او شہر و دشتِ غرب و شرق

مرد حق آسمان سے بجلی کی طرح نازل ہوتا ہے اور مغرب و مشرق کے شہر اور صحرا کو، جنہیں وہ درست نہیں سمجھتا، ایندھن کی طرح جلا دیتا ہے۔

ما ہنوز اندر ظلامِ کائنات
او شریک اہتمامِ کائنات

ہم ابھی تک کائنات کے اندھیروں میں مبتلا ہیں اور مرد حق انتظام کائنات میں شامل ہے۔

او کلیم و او مسیح و او خلیل
او محمد، او کتاب، او جبرئیل

مرد حق کلیم ہے، وہ مسیح ہے، وہی خلیل ہے۔ وہی محمد، وہی کتاب ہے اور وہی جبریل ہے۔

آفتابِ کائناتِ اہل دل
از شعاعِ او حیاتِ اہل دل

وہ اہل دل کی کائنات کا آفتاب ہے اور اہل دل کی زندگی اسی کی شعاع سے ہے۔

اوّل اندر نارِ خود سوزد ترا
باز سلطانی بیاموزد ترا

مرد حق پہلے تجھے اپنی آگ میں جلاتا ہے پھر تجھے سلطانی سکھاتا ہے۔

ما ہمہ با سوزِ او صاحب دلیم
ورنہ نقشِ باطل آب و گلیم

ہم سب اسی کے سوز سے صاحب دل بنتے ہیں۔ ورنہ ہم تو صرف آب وگل کا نقش باطل ہیں۔

ترسم ایں عصرے کہ تو زادی درآں
در بدن غرق است و کم داند ز جاں

میں اس سے ڈرتا ہوں کہ جس زمانے میں تو پیدا ہوا ہے یہ زمانہ بدن میں غرق اور روح سے ناآشنا ہے۔

چوں بدن از قحطِ جاں ارزاں شود
مردِ حق در خویشتن پنہاں شود

جب بدن قحط جان کے باعث بے قیمت ہو جائے تو مرد حق اپنے اندر پنہاں ہو جاتا ہے۔

در نیابد جستجو آں مرد را
گرچہ بیند روبرو آں مرد را

ہماری ناقص جستجو اس مرد حق کو نہیں پا سکتی اگرچہ وہ ہمارے سامنے موجود ہوتا ہے۔

تو مگر ذوقِ طلب از کف مدہ
گرچہ در کارِ تو افتد صد گرہ

مگر تو ذوق جستجو قائم رکھ۔ خواہ تجھے مرد حق کی تلاش میں کتنی مشکلات کا سامنا کرنا پڑے۔

گر نیابی صحبتِ مردِ خبیر
از اب و جد آنچہ من دارم بگیر

اگر تجھے کسی صاحب نظر و معرفت مرد کی صحبت میسر نہ آئے تو مایوس نہ ہو۔ جو کچھ میں نے اپنے آباءواجداد سے پایا ہے اسے لے لے۔

پیرِ رومی را رفیقِ راہ ساز
تا خدا بخشد ترا سوز و گداز

تو پیر رومی کو اپنا رفیق راہ بنا تا کہ اللہ تعالیٰ تجھے سوز وگداز عطا فرمائے۔

زانکہ رومی مغز را داند ز پوست
پائے او محکم فتد در کوی دوست

رومی مغز اور چھلکے کو الگ الگ کر سکتا ہے اور وہ دوست کی گلی میں استقامت سے قیام پذیر

ہوتا ہے۔

شرح او کردند و او را کس ندید
معنیٔ او چوں غزال از ما رمید

لوگوں نے اس کی مثنوی کی شرح تو کی ہے مگر اسے پہچانا نہیں۔اس کے معانی غزال کی طرح ہماری گرفت سے باہر رہے ہیں۔

رقصِ تن از حرف او آموختند
چشم را از رقصِ جان بر دوختند

لوگوں نے اس کے اشعار پر (وجد میں آ کر) رقص بدن تو سیکھا ہے لیکن روح کے رقص سے اپنی آنکھیں بند رکھی ہیں۔

رقصِ تن در گردش آرد خاک را
رقصِ جان برہم زند افلاک را

تن کا رقص صرف خاک اڑاتا ہے یعنی ظاہر تک محدود ہے لیکن جان کا رقص گردش افلاک کو درہم برہم کر دیتا ہے۔

علم و حکم از رقصِ جاں آید بدست
ہم زمیں ہم آسماں آید بدست

رقص جان سے علم و حکمت ہی نہیں میسر آتے بلکہ آسمان و زمین بھی زیر تصرف آ جاتے ہیں۔

فرد از وے صاحبِ جذبِ کلیم
ملّت از وے وارثِ ملک عظیم

اسی سے فرد جذب کلیم کا حامل بنتا ہے اور ملت ملک عظیم کی وارث بنتی ہے۔

رقصِ جاں آموختن کارے بود
غیرِ حق را سوختن کارے بود

رقص جان سیکھنا آسان نہیں یہ تو غیر اللہ کو جلا دینے سے حاصل ہوتا ہے۔

تا ز نارِ حرص و غم سوزد جگر
جاں برقص اندر نیاید اے پسر

اے بیٹے! جب تک تو غیر اللہ سے توقعات رکھنے اور کچھ نہ ملنے کے غم سے آزاد نہ ہو جائے تیری روح رقص میں نہیں آ سکتی۔

ضعف ایمان است و دلگیری است غم
نوجوانا نیمہ پیری است غم

غم و دلگیری ایمان کی کمزوری ہے۔ اے نوجوان! غم آدھا بڑھاپا ہے۔

می شناسی؟ حرص 'فقر حاضر' است
من غلام آنکہ بر خود قاہر است

یاد رکھ کہ حرص ہمیشہ کی محتاجی ہے میں اس مرد کا غلام ہوں جو اپنے اوپر پورا ضبط و اختیار رکھتا ہے۔

اے مرا تسکینِ جاں ناشکیب
تو اگر از رقصِ جاں گیری نصیب

اے بیٹے! تو جو میرے مضطرب دل کی تسکین ہے اگر تجھے رقص جان نصیب ہو جائے!

سرّ دیں مصطفٰے گویم ترا
ہم بقبر اندر دعا گویم ترا

میں تجھے سر دین مصطفٰے بتا رہا ہوں۔ میں کل قبر میں بھی تیرے لیے دعا کرتا رہوں گا۔

یہ نظم کا آخری بند ہے۔ اس بند میں علامہ نے اپنی تعلیمات کا نچوڑ اور ان تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کا طریقہ بیان کر دیا ہے۔ تعلیمات یہ ہیں کہ سوز دروں سے دل کو زندہ کر کے مسلم نوجوان 'شریک اہتمام کائنات' بنے اور رقص بدن کو رقص جاں میں بدلے۔ اس پر عمل کا طریقہ 'صحبت مرد خبیر' ہے۔ اگر نوجوان مرد خبیر کو نہ پا سکیں تو 'پیر رومی' کو رفیق راہ بنائیں۔ پیر رومی سے انہیں اسی طرح رہنمائی ملے گی جس طرح علامہ کو ملی۔ اس بند کے کلیدی اشعار یہ ہیں:

پیر رومی را رفیق راہ ساز
تا خدا بخشد ترا سوز و گداز
سر دین مصطفٰے گو یم ترا
ہم بقبر اندر دعا گویم ترا

اہل دین اور اہل کین کے فرق کو واضح کرنے کے بعد علامہ اس بند میں مرد حق، اس کی

اہمیت اوراس کی صحبت کے اثرات کا ذکر کرتے ہیں۔فرماتے ہیں کہ مردحق کی مثال یوں ہے جیسے آسمان سے آنے والی بجلی۔وہ خاکی ہوتے ہوئے پیوند خاک سے آزاد ہوتا ہےاورمغرب و مشرق کے ان شہروں اور صحراؤں کو جو اس کے مطابق درست و سازگار نہیں ہوتے، ایندھن کی طرح خاکستر کر دیتا ہے۔ہم ابھی تک کائنات کے اندھیروں میں پڑے منزل کی تلاش میں ٹامک ٹوئیاں مار رہے ہیں جب کہ مردحق انتظام کائنات میں شامل ہے۔[10] وہ کلیم صفت بھی ہےاور مسیح بھی، وہی خلیل بھی ہے، محمد بھی، وہی کتاب بھی ہے اور جبریل بھی۔وہ اہل دل کی دنیا کا آفتاب، اہل دل کی روشنی ہے، اہل دل کی زندگی اسی کی روشنی سے ہے۔مردحق پہلے بری صفات اور رذائل سے حق کی یاد میں جلا کر پاک کرتا ہےاور پھر آداب سلطانی سکھاتا ہے۔یہ اسی کا سوز ہے جو بے دلوں کوسوز دل کا حامل بناتا ہے۔ورنہ ہم سب آب وگل کا نقش باطل ہیں۔
جس زمانے میں ہم پیدا ہوئے ہیں یہ فتنے کا زمانہ ہے۔ایسا زمانہ جب ہماری ساری توجہات کا مرکز بدن ہےاور ہم روح کی زندگی سے ناآشنا ہیں۔وہ دور جب بدن کی اہمیت روح کی اہمیت پر غالب آ جائے اس میں مردحق لوگوں کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔اگر چہ وہ سامنے موجود ہوتا ہے لیکن جستجو اسے پا نہیں سکتی۔کیونکہ ہم زندگی کی ترجیحات بدل چکے ہوتے ہیں۔اگر دل ذوق جستجو کو قائم رکھے تو ضرور مردحق کو پاسکتا ہے تجھے چاہئے کہ مردحق کی تلاش جاری رکھ چاہے تمہیں اس میں کتنی ہی مشکلات درپیش ہوں۔اگر تجھے مردحق اور مردخبیر نہ مل سکے تو جو کچھ میں نے اپنے آباء واجداد سے پایا ہے مجھ سے لے لے۔یہاں علامہ نے 'مردخبیر' کی اصطلاح استعمال کر کے قرآن حکیم کی اس آیت مبارکہ کی طرف اشارہ کیا ہے جس میں ارشاد ہوا: **الرحمن فسئل به خبیرا۔**[11] علامہ فرماتے ہیں کہ تو میری طرح پیر رومی کو اپنا رفیق راہ بنا لے[12] تاکہ وہ تجھے سوز وگداز عطا کرے۔کیونکہ رومی وہ مردخبیر ہے جو مغز اور چھلکے کو الگ الگ کرسکتا ہےوہ بارگاہ حق کی حضوری میں ہے۔گو لوگوں نے مثنوی کی شرح تو کی ہے مگر رومی کو نہیں پہچانا۔رومی کے وہ معانی جو انہوں نے مثنوی میں بیان کیے ہیں غزال کی طرح شارحین کی گرفت سے باہر رہے ہیں۔لوگوں نے رومی کے اشعار پر وجد اور رقص کرنا تو سیکھ لیا ہے لیکن روح کو زندہ و بیدار کرنے سے غافل رہے۔تن کا رقص صرف خاک اڑاتا ہے،صرف خاک میں حرکت پیدا کرتا ہے جبکہ جان کا رقص افلاک کی حرکت کو متاثر کرتا ہے۔رقص جان سے صرف علم وحکمت ہی

میسر نہیں آتی بلکہ زمین اور آسمان پر گرفت حاصل ہو جاتی ہے۔فرد اسی سے جذبِ کلیم حاصل کرتا ہے ملت اسی سے ملک عظیم کی وارث بنتی ہے۔ مگر رقص جان سیکھنا آسان کام نہیں اس کا اول تقاضا غیر اللہ کو کلیتاً اپنی زندگی سے خارج کر دینا ہے۔اے میرے بیٹے! جب تک تو غیر اللہ کی لالچ سے آزاد نہ ہو جائے، اس سے کچھ ملنے کی توقع سے آزاد نہ ہو جائے تیری روح اس رقص سے واقف نہیں ہو سکتی جس کی تعلیم رومی نے دی ہے۔ غم اور دل گیری تو ایمان کی کمزوری ہے تجھے یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ **الهم نصف الهرم**(۱۳) یعنی غم آدھا بڑھاپا ہے۔ یہی حال حرص کا ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: **ایاك والطمع فانه الفقر الحاضر** (۱۴) یعنی حرص فقر حاضر ہے۔ یہ ہمیشہ کی محتاجی ہے۔ واجب الاطاعت وہی مرد ہے جو اپنے اوپر ضبط رکھتا ہے اور جو حرص اور غم دونوں کی گرفت سے آزاد ہے۔اے میرے بیٹے! اگر تو اُس رقص جان کو حاصل کر لے جس کی میں تجھے یہاں تعلیم دے رہا ہوں تو تو میری آنکھوں کی روشنی اور میرے دل کی تسکین ہے۔ یہی سرِ دین مصطفیٰ ہے جو میں تجھے بتا رہا ہوں اور تجھ سے میری محبت کا یہ عالم ہے کہ جب میں قبر میں چلا گیا تو وہاں بھی تیرے لئے دعا کرتا رہوں گا۔

maablib.org

حوالہ جات وحواشی

۱- دل کیا ہے؟ اور اس کی معنویت واہمیت کیا ہے؟ اس کی وضاحت علامہ کے ان اشعار سے ہوتی ہے:

آیا کہاں سے نالۂ نَے میں سرورِ مے
اصل اس کی نَے نواز کا دل ہے کہ چوبِ نَے
دل کیا ہے ، اس کی مستی و قوّت کہاں سے ہے
کیوں اس کی اک نگاہ اُلٹتی ہے تختِ کے
کیوں اس کی زندگی سے ہے اقوام میں حیات
کیوں اس کے واردات بدلتے ہیں پے بہ پے
کیا بات ہے کہ صاحبِ دل کی نگاہ میں
جچتی نہیں ہے سلطنتِ روم و شام و رے
جس روز دل کی رمز مُغنّی سمجھ گیا
سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر ہیں طے

(کلیات اقبال اردو، ضرب کلیم، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص: ۶۲۷)

۲- لا اور الا کی حقیقت کو علامہ نے اپنے کلام میں جا بجا بیان کیا ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:

نکتۂ می گویم از مردانِ حال
امتاں را لا جلال اِلّا جمال
لا و اِلّا احتسابِ کائنات
لا و اِلّا فتحِ بابِ کائنات
ہر دو تقدیرِ جہانِ کاف و نون
حرکت از لا زاید از اِلّا سکوں
تا نہ رمزِ لا اِلٰہ آید بدست
بندِ غیر اللہ را نتواں شکست

در جہاں آغازِ کار از حرفِ لاست
ایں نخستیں منزلِ مردِ خداست
ایں کہ می بینی نیرزد با دو جَو
از جلالِ لَآ اِلٰہ آگاہ شو
ہر کہ اندر دستِ او شمشیرِ لاست
جملہ موجودات را فرمانرواست

(کلیات اقبال فارسی، پس چہ باید کرد، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص:۸۱۳)

میں تجھے وہ نکتہ بتاتا ہوں جو میں نے مردان حال سے سیکھا ہے کہ امتوں کا جلال غیر اللہ کی نفی یعنی لا اور ان کا جمال اللہ تعالیٰ کی اطاعت یعنی الا ہے۔ لا اور الا صرف دو الفاظ نہیں ہیں بلکہ ضابطہ حیات ہیں جو کائنات کے احتساب اور فتح پر مشتمل ہے۔ اس کائنات کی تقدیر انہی دو حروف کے ساتھ وابستہ ہے۔ کائنات کی حرکت لا اور اس میں سکون الا سے پیدا ہوتا ہے۔ جب تک تجھے لا الہ کی حقیقت حاصل نہ ہو تو غیر اللہ کی غلامی سے نجات نہیں پا سکتا۔ دنیا میں اہل حق کے کام کا آغاز ہی حرف لا سے ہوتا ہے۔ حرف لا مرد حق کے سفر کی پہلی منزل ہے۔ و

اے ظاہر بیں مرد مسلماں! جو کچھ تو دیکھ رہا ہے اس کی قدر و قیمت دو جو کو برابر بھی نہیں۔ تجھے چاہیے کہ لا الہ کے جلال سے آگاہی حاصل کر۔ جس کے ہاتھ میں لا کی تلوار ہو وہ تمام موجودات پر حکمران ہوتا ہے۔

خودی کا سِرِّ نہاں لَا اِلٰہ اِلَّا اللّٰہ
خودی ہے تیغ فَساں لَا اِلٰہ اِلَّا اللّٰہ
یہ دَور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے
صنم کدہ ہے جہاں، لَا اِلٰہ اِلَّا اللّٰہ
کِیا ہے تو نے متاعِ غرور کا سودا
فریب سود و زیاں، لَا اِلٰہ اِلَّا اللّٰہ
یہ مال و دولتِ دنیا، یہ رشتہ و پیوند
بُتانِ وہم و گماں، لَا اِلٰہ اِلَّا اللّٰہ
خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زنّاری
نہ ہے زماں نہ مکاں، لَا اِلٰہ اِلَّا اللّٰہ
یہ نغمہ فصلِ گُل و لالہ کا نہیں پابند
بہار ہو کہ خزاں، لَا اِلٰہ اِلَّا اللّٰہ

اگرچہ بُت ہیں جماعت کی آستینوں میں
مجھے ہے حکمِ اذاں، لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ

(کلیاتِ اقبال اردو،ضربِ کلیم،اقبال اکادمی پاکستان،لاہور،ص:۵۲۸)

فضائے نُور میں کرتا نہ شاخ و برگ و بر پیدا
سفر خاکی شبستاں سے نہ کر سکتا اگر دانہ
نہادِ زندگی میں ابتدا 'لا' ، انتہا 'اِلّا'
پیامِ موت ہے جب 'لا' ہوا 'اِلّا' سے بیگانہ
وہ مِلّت رُوح جس کی 'لا' سے آگے بڑھ نہیں سکتی
یقیں جانو ، ہُوا لبریز اُس ملّت کا پیمانہ

(کلیاتِ اقبال اردو،ضربِ کلیم،اقبال اکادمی پاکستان،لاہور،ص:۵۷۶)

۳۔ مرزا حسین علی بہائی: بہاء اللہ ۱۲ نومبر ۱۸۱۷ء کو نور، ماژندان میں پیدا ہوا۔ ۱۸۴۷ء میں اس نے سید محمد علی شیرازی باب کا مذہب قبول کیا۔ ۱۸۵۰ء میں باب کے قتل اور بعدازاں اس کے جانشین مرزا یحیٰ صبح ازل کے روپوش ہو جانے کے بعد محمد علی باب کی جانشینی کا دعویدار ہوا۔ اس نے بہاء اللہ کا لقب اختیار کرتے ہوئے خود کو محمد علی باب کی پیش گوئی کا ظہور قرار دیا۔ بہاء اللہ نے الوہیت کا دعویٰ کیا اور کہا کہ میرے ظہور سے دینِ محمدی منسوخ ہو چکا ہے۔ اس کی تصانیف کتاب الاقدس اور کتاب الایقان اس کی تعلیمات کو بیان کرتی ہیں۔ ۱۸۹۲ء میں وفات پائی۔

مزید تفصیل کے لیے:

Peter Smith , An introduction to the Bahai Faith, Cambridge University Press, 2008

Moojan Memon, Studies in Babi and Bahai History, Kalimat Press, 1982

Wilson Samuel Graham, Bahaism and Its Claims, Biblio Bazaar, 2009

۴۔ مرزا قادیانی ۱۸۳۸ء کو قادیان میں پیدا ہوا۔ ۱۸۴۶ء سے ۱۸۸۰ء تک مختلف حیثیتوں سے سرکاری ملازمت کی۔ ۱۸۹۱ء میں مسیح موعود اور ۱۹۰۱ء میں نبوت کا دعویٰ کیا اور اپنی نبوت کو ظلی یا بروزی نبوت قرار دیا۔ جہاد کی منسوخی کا اعلان کیا۔ ۱۹۰۴ء میں کرشن ہونے کا دعویٰ کیا۔ ۱۹۰۸ء میں وفات پائی۔ علامہ نے ۲۰ جون ۱۹۳۳ء کو آل انڈیا کشمیر کمیٹی کی صدارت سے استعفیٰ دیتے وقت قادیانیت کو مسلمانوں سے الگ مذہب قرار دیا اور اپنا موقف کو ۳ مئی ۱۹۳۵ء کو ایک بیان کی صورت میں شائع کروایا۔ ۱۰ جون ۱۹۳۵ء کو علامہ نے روز نامہ سٹیٹس مین کے مدیر کو لکھا کہ لاہور ہائی کورٹ کے سکھوں کو ہندوؤں سے الگ جماعت قرار دینے کے اصول کے تحت قادیانیوں کو الگ قوم قرار دیا جائے۔

5- Believe me, Europe today is the greatest hindrance in the way of man's ethical advancement. The Muslim, on the other hand, is in possession of these ultimate ideas of the basis of a revelation, which, speaking from the inmost depths of life, internalizes its own apparent externality. With him the spiritual basis of life is a matter of conviction for which even the least enlightened man among us can easily lay down his life; and in view of the basic idea of Islam that there can be no further revelation binding on man, we ought to be spiritually one of the most emancipated peoples on earth. Early Muslims emerging out of the spiritual slavery of pre-Islamic Asia were not in a position to realize the true significance of this basic idea. Let the Muslim of today appreciate his position, reconstruct his social life in the light of ultimate principles, and evolve, out of the hitherto partially revealed purpose of Islam, that spiritual democracy which is the ultimate aim of Islam. (Reconstruction, p-142)

یقین کیجئے کہ آج کا یورپ انسان کی اخلاقی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اس کے برعکس ایک مسلمان وحی کی بنیاد پر ایسے قطعی تصورات رکھتا ہے جو زندگی کی گہرائیوں میں کارفرما ہیں اور اپنی بظاہر خارجیت کو داخلیت میں بدل سکتے ہیں۔ اس کے لیے زندگی کی روحانی اساس ایمان کا معاملہ ہے، جس کی خاطر ایک نہایت کم علم انسان بھی اپنی جان تک قربان کر سکتا ہے۔ اسلام کے اس بنیادی نظریے کی رو سے کہ اب مزید کسی نئی وحی کی حجیت باقی نہیں رہی، ہمیں روحانی اعتبار سے دنیا کی سب زیادہ آزاد اور نجات یافتہ قوم ہونا چاہیے۔ قرونِ اولیٰ کے مسلمان جنھوں نے قبل اسلام کے ایشیا کی روحانی غلامی سے نجات حاصل کی تھی اس حالت میں نہیں تھے کہ وہ اس بنیادی نظریے کی اصل معنویت کو جان سکیں۔ آج کے مسلمانوں کو چاہیے کہ اپنی اس اہمیت کو سمجھیں، بنیادی اُصولوں کی روشنی میں اپنی عمرانی زندگی کی از سرِ نو تشکیل کریں اور اسلام کے اس مقصد حقیقی کو حاصل کریں جس کی تفصیلات تا حال ہم پر پوری طرح واضح نہیں ہیں یعنی روحانی جمہوریت کا قیام۔

۶- یہ خطبات The Reconstruction of Religious Thought in Islam کے عنوان سے شائع ہوئے۔

۷- علامہ کا تصور شعر کیا ہے اور علامہ نے اپنے شعر سے کیا کام لیا ہے اس کا ذکر خود علامہ نے کئی مواقع پر کیا:

نوائے من ازاں پر سوز و بیباک و غم انگیز ست
بخاشاکم شرار افتاد و باد صبحدم تیز است

(کلیات اقبال فارسی، زبور عجم، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص: ۴۰۴)

میری آواز اس لیے پرسوز، بے باک اور غم انگیز ہے کہ میرے خاشاک میں آگ لگی ہوئی ہے اور صبح کی ہوا بھی تیز ہے، سو میرے ساز و سامان کے خاکستر ہونے میں کوئی شے حائل نہیں!

اے کہ ز من فزودۂ گرمی آہ و نالہ را
زندہ کن از صدائے من خاک ہزار سالہ را

(کلیات اقبال فارسی، زبور عجم، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص:۳۹۹)

تو نے میرے شعر سے آہ و فغاں کی گرمی کو بڑھا دیا ہے، میری یہ التجا بھی سن لے کہ اس سے ہزار سالہ خاک یعنی میری ملت کو بھی زندہ کر دے۔

۸- علامہ نے خطبات میں اس نکتے کی وضاحت کی ہے کہ کائنات میں انسان کے مقام کے تعین اور عرفان حقیقت یا علم حق کے حصول کا موثر اور معتبر ذریعہ دین کی تعلیمات یعنی قرآن حکیم ہے:

What is the character and general structure of the universe in which we live? Is there a permanent element in the constitution of this universe? How are we related to it? What place do we occupy in it, and what is the kind of conduct that befits the place we occupy? These questions are common to religion, philosophy, and higher poetry. But the kind of knowledge that poetic inspiration brings is essentially individual in its character; it is figurative, vague, and indefinite. Religion, in its more advanced forms, rises higher than poetry. It moves from individual to society. In its attitude towards the Ultimate Reality it is opposed to the limitations of man; it enlarges his claims and holds out the prospect of nothing less than a direct vision of Reality. Is it then possible to apply the purely rational method of philosophy to religion? The spirit of philosophy is one of free inquiry. It suspects all authority. Its function is to trace the uncritical assumptions of human thought to their hiding places, and in this pursuit it may finally end in denial or a frank admission of the incapacity of pure reason to reach the Ultimate Reality. The essence of religion, on the other hand, is faith; and faith, like the bird, sees its 'trackless way' unattended by intellect which, in the words of the great mystic poet of Islam, 'only waylays the living heart of man and robs it of the invisible wealth of life that lies within'. Yet it cannot be denied that faith is more than mere feeling. It has something like a

cognitive content, and the existence of rival parties- scholastics and mystics- in the history of religion shows that idea is a vital element in religion. (Reconstruction, p-1)

ہم جس کائنات میں رہتے ہیں اس کی خاصیت اور ماہیت کیا ہے کیا اس کی بناوٹ میں کوئی مستقل عنصر موجود ہے؟ اس سے ہمارا تعلق کس طرح کا ہے؟ کائنات میں ہمارا مقام کیا ہے؟ اور ہم کس قسم کا رویہ اختیار کریں کہ جو کائنات میں ہمارے مقام سے مناسبت رکھتا ہو؟

یہ سوالات مذہب، فلسفے اور اعلیٰ شاعری میں مشترک ہیں لیکن جس طرح کا علم ہمیں شاعرانہ وجدان سے حاصل ہوتا ہے، وہ اپنے خواص میں لازمی طور پر انفرادی، تمثیلی، غیر واضح اور مبہم ہوتا ہے۔ مذہب اپنی ترقی یافتہ صورتوں میں خود کو شاعری سے بلند تر منصب پر فائز رکھتا ہے۔ اس کا میلان فرد سے معاشرے کی طرف ہوتا ہے۔ حقیقت مطلقہ کے بارے میں اس کا انداز نظر انسانی تحدیدات سے ترفع کرتے ہوئے حقیقت مطلقہ کے براہ راست مشاہدے تک اپنے دعووں کو بڑھاتا ہے۔ اب یہ سوال بڑا اہم ہے کہ کیا فلسفے کے خالص عقلی طریق کا اطلاق مذہب پر کیا جا سکتا ہے۔ فلسفے کی روح آزادانہ تحقیق ہے۔ وہ ہر حکم اور دعوے پر شک کرتا ہے۔ یہ اس کا وظیفہ ہے کہ وہ انسانی فکر کے بلا تنقید قبول کئے گئے مفروضات کے چھپے ہوئے گوشوں کا سراغ لگائے --- اس تجسس کا بالآخر انجام چاہے انکار میں ہو یا اس برملا اعتراف میں کہ عقلِ خالص کی حقیقت مطلقہ تک رسائی ممکن نہیں۔ دوسری طرف مذہب کا جوہر ایمان ہے اور ایمان اس پرندے کی مانند ہے جو اپنا انجانا راستہ عقل کی مدد کے بغیر پالیتا ہے۔ اسلام کے ایک بہت بڑے صوفی کے الفاظ میں عقل تو انسان کے دل زندہ میں گھات لگائے رہتی ہے تا کہ وہ زندگی کی اس ان دیکھی دولت کو لوٹ لے جو اس کے اندر ودیعت کی گئی ہے۔ تاہم اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایمان احساس محض سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اس میں کسی حد تک وقوف کا عنصر بھی موجود ہوتا ہے۔ تاریخ مذہب میں مدرسی اور صوفیانہ، دو متخالف مکاتب کی موجودگی اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ مذہب میں فکر ایک اہم عنصر کی حیثیت سے موجود ہے۔

مزید تفصیل کے لیے: علم حق اول حواس آخر حضور، سہ ماہی اقبالیات، اقبال اکادمی پاکستان، جنوری ۲۰۱۰ء، ص ۶۱ تا ۸۴۔

۹- سلطان مظفر سلطان محمود بیگڑہ کا فرزند تھا۔ اس کا نام خلیل خان تھا۔ اپنے والد کے بعد سلطان مظفر شاہ کے نام سے ملقب ہو کر ۱۵۱۹ء کو تخت نشین ہوا۔ گجرات کاٹھیاواڑ اس کی قلمرو تھی۔ ۱۵۲۶ء تک حکمران رہا۔ دین داری اپنے والد سلطان محمود بیگڑہ سے ورثے میں پائی، جو مخدوم جہانیاں جہاں گشت حضرت سید جلال بخاری کے پوتے حضرت شاہ عالم کا مرید تھا۔ سلطان مظفر دین دار، متقی اور مخلوق خدا کی فلاح و بہبود کے لیے ہر وقت سرگرم رہنے والا حکمران تھا۔

مزید تفصیل کے لیے:

Majumdar, The Delhi Sultanate, Bharatiya Vidya Bhavan, Mumbai, 2006.

10- It is the lot of man to share in the deeper aspirations of the universe around him and to shape his own destiny as well as that of the universe, now by adjusting himself to its forces, now by putting the whole of his energy to mould its forces to his own ends and purposes. And in this process of progressive change God becomes a co-worker with him, provided man takes the initiative:
'Verily God will not change the condition of men, till they change what is in themselves' (13:11). (Reconstruction, p-10)

انسان کے اندر یہ صفت ہے کہ وہ اپنے اردگرد پھیلی ہوئی کائنات کی گہری اُمنگوں میں شریک ہو اور کائنات کی قوتوں سے مطابقت یا انکو اپنی ضرورتوں اور مقاصد کے تحت ڈھال کر اپنا اور کائنات کا مقدر بنائے۔ اگر انسان اس کام کے آغاز کے لیے جرات آزما ہو تو لامحالہ اس عمل میں خدا بھی اس کے ساتھ ہے:

اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِہِم ۔ (۱۳:۱۱)

"بے شک اللہ تعالیٰ نہیں بدلتا کسی قوم کی حالت کو جب تک وہ لوگ خود اپنے آپ میں تبدیلی پیدا نہیں کرتے۔"

۱۱- القرآن، سورہ الفرقان: ۹۵

۱۲- رومی آں عشق و محبت را دلیل
تشنہ کاماں را کلامش سلسبیل
گفت "آں شعرے کہ آتش اندروست
اصلِ او از گرمی اَللہ ھُوست!

(کلیات اقبال فارسی، جاوید نامہ، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص: ۶۳۱)

رومی اہل عشق ومحبت کی دلیل اور طالبان حقیقت کے لیے چشمہ معرفت ہے۔ اس نے وہ شعر کہے ہیں کہ ان میں سوز دروں کی آگ ہے کیونکہ اس کے اشعار کی اصل اللہ ھو کی گرمی سے ہے۔

۱۳- قضاعی، مسند الشہاب، ۱:۴۵، رقم: ۳۲، ہندی، کنز العمال، ۳:۲۴، رقم: ۵۴۳۴۔

۱۴- طبرانی، المعجم الاوسط، ۷:۳۶۹-۳۷۰، رقم: ۷۷۵۳

Tasawuf aur Iqbaliyat

By: Dr. Tahir Hameed Tanoli

پروگریسو بکس
یوسف مارکیٹ ۰ غزنی سٹریٹ
اُردو بازار ۰ لاہور
فون 042-37124354 فیکس 042-37352795